B/Per

Ökumenische Rundschau

UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY SEP 17 1957

In Verbindung mit Werner Küppers Hanns Lilje Martin Niemöller Edmund Schlink Friedrich Wunderlich

Herausgegeben von Walter Freytag

Inhalt: Seite

Das Urchristentum und das ökumenische Problem. O. Cullmann 105

Grundfragen eines internationalen Ethos. U. Scheuner 117

Dokumente und Berichte: Überblick über Kirchenunions-Verhandlungen. J. Nelson . . 124

Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau 142

Neue Bücher 146

EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG STUTTGART

6. Jahrgang Heft 3 Juli 1957

Postverlagsort Stuttgart

Ökumenische Rundschau

Eine Vierteljahreszeitschrift

Herausgeber: Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Mittelweg 143, Fernruf 44 44 85.

Mitherausgeber: Prof. D. Dr. Werner Küppers; Bischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D; Bischof Dr. Friedrich Wunderlich.

Schriftleitung: Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Untermainkai 81. Fernruf 3 04 76.

Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Evang. Missionsverlag G.m.b.H., Stuttgart S, Heusteigstraße 34. Fernruf 2 11 92. Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich im Umfang von je 48 Seiten. Jahresbezugspreis 6.— DM zuzüglich 40 Pfg Porto; Ausland: 7.— DM zuzüglich 50 Pfg Porto. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos / Anzeigen nach Preisliste 1 / Buchdr. G. Holoch, Stuttgart.

Der Oekumenische Pressedienst

unterrichtet Sie *jede Woche* über das kirchliche Geschehen in

- ***Europa***
- ***Asien***
- ***Afrika***
- ***Amerika***

und über die Tätigkeit der großen ökumenischen Weltbünde

Herausgegeben im Auftrag des Ökumenischen Rats der Kirchen, Internationalen Missionsrats, Weltbundes der CVJM, Christlichen Weltbundes Weiblicher Jugend, Christlichen Studentenweltbundes, Weltrats für Christliche Erziehung, Weltbundes der Bibelgesellschaften

17, route de Malagnou, Genf - Schweiz - Tel. 36 71 30

Das Urchristentum und das ökumenische Problem [1]

VON OSCAR CULLMANN

Ein ökumenisches Problem, wie es heute existiert, hat es im Urchristentum noch nicht gegeben. Wohl werden wir feststellen, daß die christliche Kirche seit der ersten Stunde ihres Bestehens eine große Mannigfaltigkeit in der Ausprägung des Zeugnisses von Christus, auch Spannungen und selbst Streitigkeiten gekannt hat, ja daß es sogar schon wegen entgegengesetzter Ansichten über den Heilsweg zur Errichtung wenn nicht zweier Kirchen, so doch zweier getrennter Missionsorganisationen gekommen ist. Auch das hat es schon gegeben, daß Einzelgruppen ausgeschaltet wurden, die offenkundig den historischen, im Fleische erschienenen Jesus Christus durch eine Idealfigur ersetzt haben, um ganz fremde Gedankengänge ins Christentum einzuführen. Aber noch nicht gegeben hat es eine ganze, in zwei fast gleiche Teile gespaltene Christenheit, von denen zwar jeder auf dem Fundament des fleischgewordenen Jesus Christus aufgebaut zu sein behauptet und doch keiner mehr mit dem anderen zusammen *eine* Kirche bilden kann, ohne sein Verständnis vom Wesen der Kirche und damit sein eigenstes Wesen aufzugeben.

Wir sind heute getrennt, und zwar ohne das Band einer kirchlichen Liebesgemeinschaft, das, wie wir sehen werden, die ersten Christen trotz der auch bei ihnen vorhandenen Trennung verbunden hat. Wir sind *radikal* getrennt, obwohl wir uns gegenseitig nicht einfach mit solchen häretischen Gruppen gleichsetzen können, wie sie schon vom Urchristentum als offenkundig nicht zur christlichen Gemeinschaft gehörig ausgeschieden worden sind. Als Beweis dafür, daß wir uns trotz der radikalen Trennung auf beiden Seiten nicht als gewöhnliche Ketzer ansehen, führe ich die gemeinsame Bibelarbeit katholischer und nichtkatholischer Ausleger an. Die Laien wissen noch nicht alle, was auf diesem Gebiet in den letzten Jahren vor sich gegangen ist. Wir benutzen heute gegenseitig in einem früher nie gekannten Ausmaße unsere wissenschaftlichen Arbeiten über die Bibel, ja wir gehören den gleichen wissenschaftlichen Gesellschaften zur Erforschung der Bibel an: sowohl die Neutestamentler wie die Alttestamentler der beiden Konfessionen sind in den gleichen Organisationen zusammengeschlossen; es findet hier wirkliche Zusammenarbeit statt. Wie wäre dies möglich, wenn wir einander als Häretiker schlechthin im Sinne jener im Urchristentum ausgeschiedenen Einzelgruppen, etwa der Gnostiker, betrachteten? Ich erlaube mir hier zur Illustration einen persönlichen Hinweis auf meine Pariser akademische Tätigkeit an der Sorbonne, wo ich in religionswissenschaftlichem Rahmen einen Lehrstuhl für Anfänge des Christen-

---

[1]) Dieser Vortrag wurde anläßlich der ökumenischen Gebetswoche am 21. 1. 1957 in Zürich gehalten und im „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz" Nr. 4 und Nr. 5/1957 abgedruckt.

tums verwalte. An meinen exegetischen Übungen über das Neue Testament nehmen fast ebenso viele katholische wie protestantische Theologen teil, und wir arbeiten auf gleicher Basis miteinander.

Ohne irgendwie die verdienst- und verheißungsvolle Arbeit des Ökumenischen Rates in Genf für den Zusammenschluß aller nichtrömischen Kirchen unterschätzen zu wollen – mit ihr *mußte* ja begonnen werden, und sie muß fortgesetzt werden –, bin ich doch der Meinung, daß das eigentliche ökumenische Problem das Verhältnis zwischen römischer und nichtrömischer Christenheit betrifft. Dieses Problem freilich mag vielen unlösbar scheinen, und, wie ich schon angedeutet habe, in gewissem Sinne ist es tatsächlich unlösbar. Aber das darf kein Grund sein, daß wir uns mit der Situation abfinden. Eine Lösung im Sinne einer Vereinigung von Protestanten und Katholiken in *einer* Kirche ist in der Tat nicht ausdenkbar. Denn die römisch-katholische Kirche kann ja die Einheit nur auffassen im Sinne einer Unterwerfung unter die Einheit, die sie im römischen Primat bereits zu *besitzen* behauptet, während die nichtrömischen, im Genfer Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengefaßten Kirchen die Einheit ganz anders, nämlich im Zusammenschluß gleichberechtigter und ihre Eigenart respektierender Kirchen *suchen*. Die Tragik der Situation, der wir ins Auge sehen müssen, besteht darin, daß wir hüben und drüben unter „Ökumene" nicht das gleiche verstehen *können*. Sobald Katholiken für eine effektive Einheit im Sinne völlig gleichberechtigter Kirchen einträten, so daß der Papst an ökumenischen Konferenzen im Range diesem oder jenem Patriarchen, Bischof oder Präsidenten großer evangelischer Kirchen gleichgestellt wäre, wären sie nicht mehr Katholiken. Sobald aber wir Protestanten für eine Einheit im Sinne der *Unterwerfung* unter den Papst in irgendeiner Form einträten, wären wir nicht mehr Protestanten und würden unsere Grundüberzeugung verraten. Wenn unsere Gebete wirklich zusammenklingen sollten, müßten sie daher den Gedanken an das *Wie* der Verwirklichung der Einheit ausschalten, da wir sonst hüben und drüben letzten Endes doch für etwas anderes beteten. Gerade hier tut sich die erwähnte Tragik der Situation auf, und wir wollen dies in dieser Gebetswoche, wo es uns allen, die wir hier versammelt sind, mit unseren Gebeten für die Einheit der Christen ernst ist, nicht verschweigen. Gerade weil ich nachher im Anschluß an meine Ausführungen über das Urchristentum einen praktischen Vorschlag zur Annäherung machen möchte, der wohl auf beiden Seiten manchen utopisch scheinen mag, betone ich dies von vornherein.

Je offener wir miteinander sprechen, desto bessere Voraussetzungen schaffen wir für ein Sich-Näherkommen auf der Grundlage der Wahrhaftigkeit. In diesem Geiste habe ich auch in meinem Petrus-Buch jene Frage behandelt, um derentwillen, wie ich überzeugt bin, die vorhin gekennzeichnete unausweichliche Situation besteht: die Frage des römischen Primats und des damit gegebenen traditionsschaffenden unfehlbaren Lehramts. Ich werde deshalb die Diskussion über diese Frage, die uns wirklich trennt, anderwärts weiterzuführen versuchen, zumal sie von katholischer Seite im Anschluß an mein Buch in einem sehr erfreulichen Geiste aufgenommen worden ist. Nach wie vor freilich werde ich dafür einstehen müssen, daß der römische Primat mit seinem exklusiven Anspruch und der Behauptung, es gebe nur diese eine Möglichkeit legitimer Sukzession, im Neuen

Testament nicht begründet ist. Heute abend aber möchte ich etwas anderes zeigen. Das kontroverse Petrusproblem soll nun diesmal nicht zur Sprache kommen; eine Einigung im Sinne der Ökumene ist ja über dieses Problem nicht möglich. Davon ist auszugehen.

Ich habe eingangs festgestellt, daß es das ökumenische Problem in der trennenden Form, wie es heute existiert, im Urchristentum nicht gegeben hat. Wohl aber gab es auch damals schon ein die Glieder der Urkirche trennendes Problem, über das man sich nicht einig war, ohne daß es jedoch zum Auseinanderfallen der Kirche gekommen wäre. Deshalb scheint es mir, daß wir vom Urchristentum trotz der veränderten Lage doch etwas, und sogar sehr viel auch in dieser Hinsicht zu lernen haben.

Freilich, eine vollkommene Kirche hat es niemals gegeben, auch damals nicht. Auch damals gab es Streit, Streit zwischen Gruppen innerhalb der Kirche und Streit zwischen einzelnen. Sogar der Verfasser der Apostelgeschichte spricht vom „Murren" der einen wider die andern (Apg. 6, 1). Zwei so hochverdiente Männer der Urkirche wie Paulus und Barnabas haben sich wegen Meinungsverschiedenheiten getrennt. Petrus und Barnabas muß Paulus in Antiochien schwer tadeln, und die Frage, ob die neubekehrten Heiden sich beschneiden lassen müßten oder nicht und ob man mit nichtbeschnittenen Heidenchristen am gleichen Tische essen dürfe, hat, wie wir sehen werden, weite Teile der Urkirche untereinander getrennt. Das alles dürfte es ja in einer vollkommenen Kirche nicht geben. Kirche ist im Neuen Testament immer zugleich das Höchste, was es auf Erden gibt: Leib Christi, und doch, da sie sich aus uns sündigen Menschen zusammensetzt, ist sie auch mit allen menschlichen Schwächen behaftet. Es ist daher nicht so, als ob am Anfang die Kirche völlig geeint dagestanden hätte und als ob die Streitigkeiten erst vom zweiten Jahrhundert an ausgebrochen wären. Sogar in der Urgemeinde zu Jerusalem selbst, noch bevor die mit der Mission sich stellenden Probleme auftauchten, gab es bereits verschiedene Strömungen, die offenbar nicht miteinander in Einklang standen. Die Hellenisten vertraten, nach der Rede des Stephanus zu schließen, sehr radikale Anschauungen über den Tempelkult, den sie ganz und gar ablehnten. Nach der Steinigung des Stephanus wurden die anderen Hellenisten verfolgt, aber bezeichnenderweise nur sie. Die zwölf Apostel, so heißt es Apg. 8, 1, konnten in Jerusalem bleiben, was doch wohl darauf hinweist, daß sie nicht die gleiche revolutionäre Meinung vertraten.

Und doch, trotz diesem Auseinander*gehen* ist es nicht zu einem Auseinander*fallen* der Kirche gekommen. Da liegt der Punkt, wo wir von der Urkirche, oder vielmehr: aus dem Neuen Testament ein Vierfaches zu lernen haben, das ich im folgenden entwickeln möchte:

1. haben die ersten Christen nie vergessen, daß die Kirche, obwohl sie verschiedene Geistesgaben besitzt, und gerade deshalb, nach Gottes Willen eins sein *müßte*. In der neutestamentlichen *Lehre* von der Kirche steht die Einheit an der ersten Stelle, die ihr gebührt.

2. hat Paulus unnötigem, auf Personenkult beruhendem Parteiwesen, das oft den Grund zur Spaltung legt, energisch entgegengewirkt.

3. hat der gleiche Paulus die Christen aufgefordert, da, wo es ohne Preisgabe christlicher Grundwahrheiten möglich und nötig war, für die Einheit durch Konzessionen an die „Schwachen im Glauben" Opfer zu bringen.

4. haben die Apostel, und das interessiert uns ganz besonders, dort, wo unlösbare dogmatische und kultische Differenzen ganze Teile der Urkirche in zwei Lager spalteten, bei offener und wahrhaftiger Anerkennung dieser Differenzen doch ein Liebesband, nämlich die Kollekte für die Armen der Gemeinde Jerusalems geschaffen, um auf diese Weise zu bekunden, daß sie trotz allem zusammengehörten.

1. Wo das Bewußtsein vorhanden ist, daß Gott in der Mannigfaltigkeit die *eine* Kirche will, da kann man sich mit der Spaltung nicht endgültig abfinden. Darum ist dieser erste Punkt so wichtig, daß das Urchristentum die göttliche *Forderung* der Einheit nicht aus dem Auge verloren hat. Wo diese Forderung ernst genommen wird, da führt Verschiedenheit der Gaben gerade nicht zur Spaltung, sondern zum ökumenischen Reichtum der einen Kirche. Da wird das Zusammensein von „Hellenisten" und „Hebräern", von einem Christentum synoptischer und einem Christentum johanneischer und paulinischer Prägung als besondere Gnade empfunden. Was von den verschiedenen Geistesgaben in der Gemeinde in 1. Kor. 12 gesagt ist, gilt dann auch für ganze Gruppen von Gemeinden: *viele Glieder, ein Leib.* Da werden aber auch Opfer für die Einheit möglich. Weil gerade Paulus die Einheit der Kirche so stark in den Vordergrund gerückt hat, ist auch er es gewesen, der zu den größten Opfern im Interesse dieser Einheit fähig war. Die Notwendigkeit der Einheit der Kirche kommt nirgends stärker zum Ausdruck als in ihrer Bezeichnung als „Leib Christi". Weil die Kirche Leib *Christi* ist, darum ist Spaltung mehr als ein Skandalon: ein Unding, ein Widersinn. Darum muß es zwar Verschiedenheiten geben, wie es in einem Leibe Glieder mit verschiedenen Funktionen geben muß, aber darum müssen die Verschiedenheiten alle der Herrlichkeit des *einen* Leibes dienen. Es kann nicht Gottes Wille sein, daß es mehrere *getrennte* Kirchen gebe. Das würde ja heißen, daß Christus zerteilt wäre, wie Paulus 1. Kor. 1, 13 schreibt. Christus ist das *eine* Fundament der Kirche: einen andern Grund kann keiner legen. Darum ist Einheit das wichtigste Wesensmerkmal der Kirche. Dies hängt vor allem damit zusammen, daß der *Heilige Geist* die Kirche konstituiert. Wer Geist sagt, sagt Vielheit in der Einheit; viele Gaben — ein Geist. Der Geist führt zusammen. Das ist das erste große Wunder, das er vollbringt: alle verstehen sich, wenn sie vom Geiste ergriffen sind; alle reden sie die gleiche Sprache. Weil wir durch die Taufe an den Ort gestellt sind, wo der Geist am Werk ist, die Kirche, so ist auch die Taufe das einigende Band, *müßte* die Taufe alle Getauften einigen. „Durch den einen Geist seid ihr alle in den einen Leib hineingetauft worden", schreibt Paulus an die Korinther (1. Kor. 12, 13); „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen", ruft er den Galatern zu (Gal. 3, 27). Wir tragen das gleiche Gewand, die gleiche Uniform, nämlich Christus: „Alle seid ihr *einer* in Christus" (Gal. 3, 28). Welch ein Unding also, wenn es Spaltung gibt, wenn diese Spaltung, wie in Korinth, gar im Namen eines Apostels oder eines großen Lehrers vorgenommen wird! Als ob dieser Apostel oder jener Lehrer, Petrus, Paulus oder Apollos, unser Gewand wären!

Als ob *sie* für uns gekreuzigt wären; als ob die Kirche *ihr* Leib wäre! „Ist Paulus für euch gekreuzigt worden, oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft worden?", mahnt der Apostel die in Parteien zersplitterte Korinthergemeinde. „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist: Jesus Christus" (1. Kor. 3, 11). Er ist die Garantie der Einheit. Er kann nicht gegen andere ausgespielt werden, wie dies bei den Menschen, bei Aposteln und großen Lehrern der Fall ist. Daß die Einheit der Kirche mit dem einen Geist gegeben ist und daß es daher Kirche ohne Einheit eigentlich nicht geben kann, hören wir auch im Epheserbrief, der dabei (Eph. 4, 4) vielleicht ein älteres Bekenntnis der Gemeinde zitiert: „Ein Leib und ein Geist, ein Glaube, eine Taufe." Eine gespaltene Kirche ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Sie ist aber auch Sünde gegen den Auferstehungsleib Christi, an dem wir nach Paulus im Abendmahl teilhaben: „Das Brot, das wir essen, ist es nicht Gemeinschaft am Leibe Christi? Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen" (1. Kor. 10, 16 f.).

Paulus ist gewiß nicht der einzige, der im Urchristentum um diese göttliche Forderung der Einheit gewußt hat. Wer jemals das Wunderwirken des Geistes an sich erlebt hatte, der hatte damit die Einheit der Kirche erlebt. Der Verfasser des Johannesevangeliums spricht davon auf dem Höhepunkt, den in seinem Werk das hohepriesterliche Gebet Jesu darstellt: „Daß sie alle eins seien, wie Du, Vater, in mir und ich in Dir" (Joh. 17, 21); und vorher schon im Kapitel über Christus, den einen guten Hirten: „eine Herde, ein Hirte" (Joh. 10, 16). Nachher sieht der Evangelist in dem Rock ohne Naht (Joh. 19, 23) wohl auch einen Hinweis auf die Einheit der Kirche. Ich fasse das, was das Neue Testament über die Einheit der Kirche sagt, im Hinblick auf unser Problem zusammen: Wo der Heilige Geist am Werke ist, da ist es unmöglich, die Spaltung der Kirche als vollendete Tatsache einfach hinzunehmen.

2. Wenn an all diesen Stellen die Einheit so eindringlich betont wird, so aber doch wohl auch deshalb, weil eben schon in dieser Zeit, wie wir bereits sahen, diese Einheit in Gefahr ist. Und damit kommen wir zum zweiten. Paulus hat dort, wo er diese Gefahr erkannte, versucht, sie im Keime zu ersticken. Das ist in Korinth geschehen. Dort sind Parteien entstanden, gewiß zunächst nur Parteien, noch nicht getrennte Kirchen. Es mochte harmlos angefangen haben, mit der übertriebenen Verehrung *eines* Apostels: des Paulus bei den einen, des Petrus bei den anderen, oder eines großen Lehrers wie des Apollos. Verehrung eines von Gott besonders begnadeten Mannes, der der Kirche geschenkt ist, das ist gewiß etwas Schönes. Aber wie leicht wird gerade in der Kirche, ich möchte hinzufügen: gerade unter Theologen, legitime Verehrung zum Personenkult! Paulus gibt deutlich zu verstehen, daß diese Apostel und Lehrer selbst nicht dafür verantwortlich waren. Aber ihre Anhänger sagten: ich gehöre zu Paulus, ich gehöre zu Petrus, ich zu Apollos. Mit solcher Parteibildung wird nicht die legitime Mannigfaltigkeit des Zeugnisses von Christus gefördert, kommt also nicht etwa die Ökumenizität innerhalb der Einheit der Kirche zur Entfaltung, sondern die Einheit wird gefährdet. Wohl stehen diese Parteien noch in der einen Korinthergemeinde, aber wo die Autorität eines Menschen, auch wenn er ein großer Apostel wie Petrus, wie Paulus, oder ein großer Theologe wie Apollos ist, in solcher Weise mißbraucht wird,

da ist das Wissen um jene Einheit der Kirche als des einen Leibes Christi, von der wir gesprochen haben, in Gefahr, völlig erstickt zu werden; da führt die Vielfalt nicht mehr zur Bereicherung des Einen Leibes, sondern zur Auflösung. Wo ein Mensch, und sei es ein Apostel oder ein Apollos, so in den Vordergrund gerückt wird, da ist die Harmonie der Gemeinschaft gestört, weil der eine Grund, auf dem allein die Einheit ruht, Christus, nicht mehr an der ersten Stelle steht. Wo Menschenkult getrieben wird, da muß ja immer ein Mensch gegen den andern ausgespielt werden, und so kommt es notgedrungen zur Spaltung. Wo aber Christus das einzige Fundament ist, da kann kein anderer gegen ihn ausgespielt werden. Deshalb ruft Paulus den Korinthern in Erinnerung, daß sie nicht auf den Namen des Paulus, nicht auf den Namen des Petrus, nicht auf den Namen des Apollos getauft sind. Auf den Namen *Christi*, der für sie gekreuzigt worden ist, sind sie getauft. Und auf *diese* Taufe hin haben sie den einen Geist empfangen, der sie zu dem einen Leib gemacht hat.

3. Nicht immer war es Personenkult, der die Einheit zu zerstören drohte. Es zeigt die ganze Größe des Paulus, daß er in anderen Fragen die Einheit der Kirche auf völlig andere Weise zu wahren suchte, weil dort die Dinge anders lagen. Das führt uns zum dritten. Es gab Fälle, wo Paulus um der Einheit willen *Opfer* zu bringen bereit war; Opfer für die, die er als „Schwache im Glauben" bezeichnete. Ihnen opferte er seine Freiheit in Fragen der Gesetzesbeobachtung. Er wollte nicht, daß ein Bruder, der noch nicht so weit gekommen war, daß er sich über bestimmte rituelle Speisevorschriften hinwegsetzen konnte, Anstoß nähme. Wir müßten da alles lesen, was er im 1. Korintherbrief und besonders in Röm. 14 über die Starken und Schwachen schreibt. „Um einer Speise willen zerstöre nicht das Werk Gottes" (Röm. 14, 20). Ohne Opfer ist dauernde Einheit in keiner Gemeinschaft möglich, auch in der Kirche nicht. Paulus wußte das. Darum ermahnt er gerade die Starken, die *Liebe* über ihre *Freiheit* in rituellen Dingen zu stellen. Ohne Opfer ist Einheit der Kirche nicht möglich, Opfer für den Bruder, für den Christus gestorben ist, wie Paulus gerade in diesem Zusammenhang sagt (Röm. 14, 15). Er selbst wußte den Griechen ein Grieche, den Juden ein Jude zu sein, und wir erfahren aus der Apostelgeschichte, daß er bei seinem letzten Besuch in Jerusalem sogar ein sogenanntes „Nasiräergelübde" abgelegt hat. Wenn wir vom ökumenischen Problem sprechen, sollten wir gerade auch diesen Aspekt beachten. Denn alles Reden über die Einheit der Kirche, ja sogar unser Beten kann eitel sein, wo nicht die Bereitschaft vorhanden ist, für diese Einheit ein Opfer in der Liebe zu bringen.

Aber freilich hat nun Paulus damit keineswegs einem schrankenlosen Nachgeben allen Schwächen in der Gemeinde gegenüber das Wort geredet. Paulus wußte zu unterscheiden. Zunächst einmal hat er gleichzeitig kräftig daran gearbeitet, aus den Schwachen Starke zu machen. Vor allem aber war er nur dort zu einem Opfer seiner Freiheit bereit, wo es sich wirklich um schwache *Brüder* handelte, nur dort, wo die Reinheit des Evangeliums durch zeitweiliges Nachgeben nicht in Gefahr geriet. Diese Brüder waren wirklich Brüder in Christus, standen auf dem gleichen Fundament: Christus. Sie waren das Opfer wert. Ihre Schwäche in rituellen Fragen betraf nicht das Zentrum des Glaubens an Christus. Die schwachen Brüder

waren nicht *„falsche"* Brüder, wie die, über die Paulus an anderer Stelle schreibt, und die zur Kirche gehören wollten, ohne das Kreuz Christi zur Grundlage ihres Christseins zu nehmen. Den falschen Brüdern gab Paulus nicht nach, denn damit hätte er ja auf andere Weise die Kirche Christi zerstört. Und als Petrus und Barnabas aus Heuchelei sich nicht mit unbeschnittenen Christen an den gleichen Tisch setzen wollten, da gab Paulus auch nicht nach, denn da wurde ja die Beschneidung für wichtiger angesehen als Christus.

4. Dies führt uns zur letzten Frage: der Trennung der beiden Missionen, der judenchristlichen und der paulinischen, unter gegenseitiger Anerkennung ihrer Unabhängigkeit und Herstellung eines einzigen Bandes, des Liebeswerkes der Kollekte. Alle bisher behandelten Punkte sind für unser heutiges ökumenisches Problem bedeutsam. Aber dieser letzte scheint mir einen konkreten Fingerzeig zu enthalten, wie Katholiken und Protestanten trotz aller bleibenden und unüberwindlichen Schranken in aller Wahrhaftigkeit sich näherkommen können.

Paulus spricht von diesem Bande im Galaterbrief, Kap. 2, 1 ff. Wir haben hier nicht die ganze exegetische Problematik, die mit dem Nebeneinander der Darstellung, die Paulus selber hier gibt, und derjenigen der Apostelgeschichte (Kap. 15) zu behandeln. Im einzelnen ist manches nicht ganz klar in den Berichten über die Zusammenkunft der Apostel in Jerusalem. Jedenfalls aber war es eine ökumenische Zusammenkunft. Zwei unversöhnliche Standpunkte, die in der Urkirche aufeinanderstießen, sollten hier miteinander konfrontiert werden. Es handelte sich um die Frage, ob die neubekehrten Heiden nicht nur getauft, sondern auch beschnitten werden sollten, wie es in Jerusalem die Männer um Jakobus, nicht alle, aber doch die Mehrzahl, verlangten, oder ob die Missionspraxis des Paulus anerkannt werden sollte, nach der Heiden durch die bloße Taufe auf Christus, ohne die Beschneidung, zu Vollchristen wurden. Nach dem Galaterbrief wurde die prinzipielle theologische Frage, ob einer, ohne beschnitten zu sein, ein dem Beschnittenen völlig gleichwertiger Christ sein könne, *nicht* geregelt. Wohl aber wurde das Missionswerk des Paulus in seiner Unabhängigkeit anerkannt, aber zugleich auch *getrennt* von dem der Jerusalemer. Offenbar sollten beide Teile in ihrem Missionswerk ihrer eigenen Anschauung folgen und ihre eigene Praxis anwenden. Petrus sollte an der Spitze der judenchristlichen Mission stehen wie Paulus an der Spitze der heidenchristlichen. Es wurde beschlossen, Petrus solle zu den Juden, Paulus zu den Heiden gehen. Daß die beiden Missionen in der Tat getrennt waren, zeigen uns sowohl die Paulusbriefe wie auch die Apostelgeschichte. Man hatte freilich eins nicht vorgesehen: die Tatsache, daß getrennte Gemeinden, in denen es nur Judenchristen, und solche, in denen es nur Heidenchristen gäbe, gar nicht zu verwirklichen waren, daß vielmehr in der Regel die Gemeinden gemischt sein mußten. Nur so war es möglich, daß schon bald darauf in Antiochien der Konflikt zwischen Petrus und Paulus entstand, wo Petrus es aus Angst vor den Jakobusleuten, die aus Jerusalem gekommen waren, nicht wagte, sich mit nicht beschnittenen getauften Heidenchristen an einen Tisch zu setzen. Dieser Konflikt interessiert uns hier nur insofern, als er auf den Beschluß jenes ersten christlichen Konzils ein Licht wirft: Er beweist, daß tatsächlich dort die *dogmatische* Frage, ob die Taufe allein, ohne die Beschneidung, die restlose Gemeinschaft mit beschnittenen Christen be-

gründe, *nicht* geregelt worden war. Man hatte sich also damit begnügt, die beiden *Missionen* zu trennen. Da offenbar eine prinzipielle Einigung in dieser doch wichtigen Frage nicht möglich erschien, obwohl man anerkannte, daß Gott auf beiden Seiten am Werke war, war diese gütliche Trennung die aufrichtigste Lösung. Doch nun kommen wir zu dem Punkt, auf den es mir hier ankommt: als einziges Band wurde also nicht eine *einheitliche Lehre*, nicht ein Dogma über die Beschneidung aufgestellt, denn an diesem Punkte gab es zu dieser Zeit noch keine Möglichkeit der Verständigung. Die Jakobusleute konnten offenbar nicht anerkennen, daß Christus des Gesetzes Ende ist, daß daher die Beschneidung in der Taufe aufgehoben ist; und noch weniger konnte Paulus seinen Standunkt der Freiheit vom Gesetz, zu der Christus uns durch seinen Tod erlöst hat, aufgeben. Also: zwei getrennte Missionsorganisationen (ich gehe nicht so weit, daß ich mit *A. Schweitzer* geradezu sage: zwei Kirchen) mit verschiedener Theologie und verschiedener Missionspraxis, das war die Lösung. Und doch bildete man auch weiterhin eine Kirche. Daran lag gerade dem Apostel Paulus, der wie kein anderer um die göttliche Forderung der Einheit der Kirche wußte. Das Band aber, das einzige Band der im übrigen getrennten Missionen war *die Kollekte für die Armen in Jerusalem*. Was hat es mit dieser Kollekte für eine Bewandtnis?

Sie ist weit mehr als eine humanitäre Sammlung. Sie ist eine ökumenische Angelegenheit und gewinnt für Paulus geradezu theologischen Charakter. Zwei ganze Kapitel, Kap. 8 und 9 im 2. Korintherbrief, widmet er ihr. Im 1. Korintherbrief spricht er von ihr im Anfang des Kap. 16 und im Römerbrief in Kap. 15, 24 ff. Wir sehen aus diesen Stellen, daß diese Sammlung entscheidende Bedeutung für ihn hat, und wir begreifen die Wichtigkeit, die er ihr beimißt, nur, wenn wir uns an all das erinnern, was er von der Einheit der Kirche sagt. Daß es sich nicht bloß um irgendein Sammeln handelt, sondern um einen Akt, in dem die Einheit der schon damals getrennten Christenheit doch zum Ausdruck kommen sollte, geht deutlich aus Röm. 15, 31 hervor. Hier ermahnt Paulus die Römer, sie möchten dafür beten, daß seine Kollekte für die Armen unter den Christen Jerusalems von den dortigen Vorstehern der Kirche in Jerusalem angenommen werde. Er rechnet also damit, daß sie im Prinzip auch *nicht* angenommen werden könnte. Damit ist aber gesagt, daß die Annahme der durch Paulus veranstalteten Kollekte eine Anerkennung der weiteren Zugehörigkeit des Paulus und seiner Missionskirchen zur *gleichen* Kirche bedeutet; Verweigerung der Kollekte dagegen würde heißen: Du und die von dir gegründeten Gemeinden gehören nicht zu unserer Kirche in Jerusalem. Würde es sich um irgendeine Gemeinde handeln, so könnte eine Nichtanerkennung durch sie für die Einheit der Kirche allenfalls noch tragbar sein. Aber es handelt sich um die Muttergemeinde Jerusalem. Von ihr ist der Geist an Pfingsten ausgegangen. Daran erinnert Paulus in Röm. 15, 27: „Wenn die Heiden an den (in den Judenchristen) wirksamen Geistesgaben teilbekommen haben, so sind sie es schuldig, dieser ihrerseits mit materiellen Gaben zu dienen."

Wir ersehen daraus, daß die Kollekte für die Armen der Muttergemeinde Jerusalem ein Werk der Einheit darstellt. Mit Recht hat man es in Parallele gesetzt zur jüdischen Tempelsteuer. Um unter den in der ganzen Welt in der Diaspora zerstreut lebenden Juden das Bewußtsein, *ein* Volk zu bilden, wach zu halten und

zu stärken, wurde allen Männern von 20 Jahren an aufwärts, wo sie auch wohnten, eine Tempelsteuer auferlegt, die sie in Form einer jährlichen Abgabe für den Unterhalt des Kultus zu entrichten hatten. Ob nun das Apostelkonzil von Gal. 2 bei der Erwähnung der Kollekte tatsächlich an die Tempelsteuer gedacht hat oder nicht (der Ausdruck „leiturgia" in 2. Kor. 9, 1 könnte es nahelegen), jedenfalls soll sie wie jene der Einheit dienen.

Anderseits aber ist sie doch keine eigentliche Steuer. Sie ersetzt die Steuer durch etwas anderes: durch eine freiwillige Spende. Darauf weist schon die Ausdrucksform in Gal. 2, 10: wir sollten der Armen „gedenken". Besonders aber betont Paulus in 2. Kor. 8 und 9 die *Freiwilligkeit* der Spende: „nach Vermögen und über Vermögen haben die Mazedonier *freiwillig* gespendet" (2. Kor. 8, 3). „Jeder gebe, wie er es sich im Herzen vorgenommen hat, nicht aus Mißmut heraus oder aus Zwang, denn einen *fröhlichen* Geber hat Gott lieb."

Wem sollte die Spende zugute kommen? Bald heißt es: den „Armen", bald: den „Heiligen"; wir wissen, daß dies Gesamtbezeichnungen für die Christen Jerusalems überhaupt sind, aber in Röm. 15, 26 lesen wir, daß die Kollekte für die „Armen *unter* den Heiligen in Jerusalem" bestimmt ist. Hier liegt die Annahme doch wohl am nächsten[2]), daß die Kollekte für *die Armen der Urgemeinde* bestimmt ist. Allerdings scheinen diese Armen in Jerusalem besonders zahlreich gewesen zu sein. Man hat dies mit der in der ersten Zeit geübten Gütergemeinschaft oder auch mit ihrer besonderen Bedrängnis von seiten der Juden in Verbindung gebracht. Wie dem auch sei, aus den genannten paulinischen Stellen im 2. Korintherbrief wie im Römerbrief geht deutlich hervor, daß die Jerusalemer Gemeinde Unterstützung von anderwärts wirklich nötig hatte.

Freilich konnte man trotzdem fragen, weshalb überall gerade für Jerusalem gesammelt wurde. Denn immerhin gab es doch auch Arme in andern Gemeinden! Von den Mazedoniern sagt der Apostel in 2. Kor. 8, 1, daß „ihre tiefe Armut in den Reichtum ihrer Freigebigkeit übergeströmt ist". Zur Beantwortung unserer Frage ist aber nun gerade an den Zweck der Kollekte zu erinnern: sie soll das Band der Einheit zwischen Heidenchristen und Judenchristen darstellen. Die Bedenken und Einwände waren aber von *Judenchristen* erhoben worden. Für sie war es schwer, die Heidenchristen anzuerkennen, nicht umgekehrt. Und nun ließen sie Paulus gewähren, ohne sich allerdings zu seiner Auffassung zu bekennen. So verstehen wir schon von hier aus, daß die von Paulus gegründeten Gemeinden es sein mußten, die das Opfer zu bringen hatten. Dann aber haben wir gesehen, daß Jerusalem die Muttergemeinde ist, von der an Pfingsten der Heilige Geist ausgegangen ist. Paulus selbst erinnert daran. Denn die Frage: warum für Jerusalem sammeln? mag ihm auch gestellt worden sein. Wenn dann noch hinzukommt, daß die besondere Bedürftigkeit der Jerusalemer Gemeinde unter den Christen der ganzen Welt bekannt war, so ist verständlich, warum die Kollekte der Einheit, dieses „Gnadenwerk", diese „Segensgabe", dieses „Gemeinschaftsband" („koinonia"), wie Paulus sie nennt, für die Armen Jerusalems veranstaltet wurde. Im

---

[2]) wenn auch die Beziehung auf die ganze Gemeinde nicht gänzlich ausgeschlossen ist. So K. Holl, Ges. Aufs. II, S. 59 ff.

übrigen scheint aber der Apostel in 2. Kor. 8, 14 damit zu rechnen, daß sich auch einmal die Situation ergeben könnte, wo umgekehrt die Jerusalemer den Korinthern materielle Hilfe[3]) zu leisten hätten, so daß ein Ausgleich entstünde, wie es vorzeiten bei der Austeilung des Manna der Fall war.

Es liegt ein tiefer Sinn in dieser Auffassung der Kollekte. An die Stelle einer Steuer für den Tempel tritt zur Bekundung der Einheit der Kirche eine freiwillige Liebesspende für die Armen. Durch dieses Liebeswerk, so sagt Paulus in 2. Kor. 9, 12, werde den Jerusalemer Christen nicht nur in einer materiellen Notlage geholfen, sondern viel mehr: sie werden veranlaßt, Gott für die heidenchristlichen Spender zu danken, dafür zu danken, daß diese Gemeinden, denen sie so kritisch gegenüberstanden, zum Gehorsam des Glaubens gelangt sind, wie er sich an ihrem Liebesopfer zeigt. Ja mehr noch: der Wunsch wird in ihnen wach, diese Gemeinden zu sehen: „im Gebet für euch sehnen sie sich nach euch", schreibt der Apostel (2. Kor. 9, 14). Und umgekehrt hören wir 2. Kor. 9, 12, daß die Heidenchristen, die dieses Liebeswerk für die Jerusalemer veranstalteten, damit zugleich ihren Gemeinschaftswillen mit ihnen und mit allen Christen bekunden[4]). So kommt es zur wirklichen Einheit dadurch, daß die einen spenden für die anderen, diese aber Gott für die Hilfe jener und für *ihre Zugehörigkeit zur Kirche* danken. So verstehen wir, daß Paulus die erhabensten Ausdrücke der Glaubenssprache verwendet, die ihm überhaupt zur Verfügung stehen, um diese scheinbar so materielle Sache, eine Geldsammlung, zu bezeichnen: „Gnade" (charis) nennt er sie mehrmals, „Gemeinschaft" (koinonia), „Dienst" (diakonia), „Segen" (eulogia). Sie ist mehr als eine Sammlung für Winterhilfe oder sonst irgendein Werk: ein Opfer für die Einheit des Leibes Christi. Gerade weil man getrennt ist, nicht nur geographisch, sondern durch die anders orientierte Theologie und die andere missionarische Organisation, ist die Kollekte ein Opfer, und gerade darin liegt der Segen beschlossen, der die getrennten Glieder der Urkirche trotz einer auch dort schon vorhandenen Kluft davor bewahrt, zwei getrennte Kirchen zu bilden.

Und nun wage ich es zum Schluß, einen praktischen Vorschlag zu machen, der sich Ihnen vielleicht bereits aufgedrängt hat.

Die Frage des römischen Primats und des damit verbundenen unfehlbaren Lehramtes ist tiefgreifender, als es die der Beschneidung gewesen war, obwohl es auch schon damals keinen anderen Weg gab als den der Trennung. Der Riß, den die verschiedene Auffassung von der Kirche heute verursacht, ist tiefer. Wie ich eingangs ausgeführt habe, ist nicht abzusehen, wie es dogmatisch und kirchenrechtlich zu einer Vereinigung kommen könnte. Von dieser *Tatsache* haben wir auszugehen. Deshalb versuchen wir ja mit der Gebetswoche, nur auf dem Boden des *Gebetes für die Einheit* schon jetzt eine Gemeinschaft in diesem Sinne anzubahnen, und gewiß ist dies ein Lichtblick, obwohl sogar auch hierbei die Schranke besteht, von der wir gesprochen haben: daß wir nämlich, sobald wir an das *Wie* der erflehten Einheit denken, eben nicht für das gleiche beten. Aber nun frage ich: wäre es

---

[3]) Dies ist nach dem Kontext doch wohl damit gemeint (Lietzmann), und nicht wie in Röm. 15 ein Ausgleich zwischen geistigen und materiellen Gütern.

[4]) „eis autous kai pantas."

nicht möglich, daß wir in Zukunft ein Weiteres täten? Gewiß wollen wir weiter beten für die Einheit. Aber könnten wir nicht *ein* Mal im Jahr, und zwar gerade während dieser Gebetswoche, eine gegenseitige freiwillige Kollekte der Einheit, eine ökumenische Kollekte veranstalten: Kollekte der Protestanten für die Armen unter den Katholiken, Kollekte der Katholiken für die Armen unter den Protestanten? Ist der Gedanke zu kühn? utopisch? Vielleicht. Aber soll nun wirklich nicht einmal dies möglich sein, daß wir der Armen unter den getrennten Brüdern gedenken? Sind wir nicht einmal fähig, dieses gegenseitige Opfer für die Einheit zu bringen?

Von vornherein möchte ich bemerken, daß die Annahme oder Zurückweisung dieses Vorschlags nicht von der zustimmenden oder ablehnenden Stellungnahme zum Einzelnen der vorhin gegebenen Auslegung von Gal. 2 abhängen sollte. Eines steht ja auf jeden Fall fest: daß es in der Urchristenheit eine *ökumenische* Kollekte für Arme gegeben hat, die der Einheit getrennter Missionen gedient hat. Von katholischer Seite könnte etwa eingewendet werden, daß im Urchristentum die Kollekte doch nicht *gegenseitig* war, sondern eben nur für Jerusalem veranstaltet wurde, daß sie also analog heute nur zugunsten Roms stattfinden könnte. Dagegen ist, abgesehen von der erwähnten Tatsache, daß Paulus zumindest prinzipiell die Möglichkeit einer *gegenseitigen* Kollekte ins Auge zu fassen scheint, vor allem zu betonen, daß die Frage, ob wirklich nur Rom an die Stelle Jerusalems getreten ist, ja gerade *die Frage ist, die uns heute trennt*. Es ist nicht mehr die Frage der Beschneidung, sondern gerade diese Primatsfrage, die heute eine Vereinigung unmöglich macht. Denn für die nichtrömischen christlichen Kirchen liegt die Bedeutung Jerusalems ja in seiner *einmaligen und bleibenden Würde als Mutterkirche*, von der der Heilige Geist ausgegangen ist, einer Würde, die nach dieser Auffassung auf keine Einzelkirche in ausschließlicher Weise übergehen kann. Wenn aber letzten Endes gerade dies uns trennt und wenn gerade an diesem Punkt eine *dogmatische* Lösung unmöglich scheint, dann kann eine Kollekte *im Geiste* der urchristlichen Kollekte, in der heute, wenn auch nicht die Einheit, so doch die *Zusammengehörigkeit* der so radikal getrennten Christenheit zum Ausdruck käme, nur eine *gegenseitige* Kollekte sein, so wie sie damals (wir haben gesehen warum) eine Kollekte der Heidenchristen gerade für Jerusalem sein *mußte*. In der veränderten Situation kann eine ökumenische Kollekte heute praktisch nur eine gegenseitige Kollekte sein.

Wäre es nicht unter den heute gegebenen Umständen die einzig wahrhaftige und mögliche Art, uns gegenseitig zum Bewußtsein zu bringen, daß wir uns mit der Gespaltenheit der Kirche nicht allzu rasch und leichtfertig abfinden dürfen, vor allem, daß wir Opfer für die Einheit zu bringen haben, und zwar dort, wo es einzig möglich ist? Ich weiß, es gäbe da auf *beiden* Seiten große Widerstände zu überwinden, und ich höre auch schon den Einwand gewisser protestantischer Glaubensbrüder: das werden die Katholiken niemals zugestehen, oder sie werden kneifen! Ich wage zu hoffen, daß sie sich irren. Der Versuch sollte gewagt werden, dem Vorschlag zur Verwirklichung zu verhelfen. Die Einheit der Kirche ist auch eine Sache des Glaubens, die *gewagt* werden muß. Über die Art der Durchführung einer solchen Kollekte könnte später gesprochen werden, und gewiß ließen sich

Wege finden, um etwaige technische Schwierigkeiten zu überwinden. Die Hauptsache wäre, daß der Vorschlag prinzipiell auf beiden Seiten auf Zustimmung, und mehr als das: auf *freudige* Bereitwilligkeit stieße, für die Einheit *das* Opfer zu bringen, daß man große und kleine Schwierigkeiten in dieser Hinsicht aus dem Wege räumt.

Denn unüberwindlich sind sie auf *dieser* Ebene ganz sicher nicht. Weder Katholiken noch Nichtkatholiken gäben mit einer einmal im Jahre stattfindenden gegenseitigen Kollekte ihre dogmatischen und kirchlichen Grundpositionen auch nur im geringsten preis. Es handelt sich ja einfach um ein Liebeswerk. Das würde uns wenigstens *einmal* im Jahr gegenseitig daran erinnern, daß wir trotz allem, was uns noch so tief trennt, doch den gleichen Herrn anrufen und *in diesem gemeinsamen Herrn* doch auch zu einem gemeinsamen Werk fähig sind. Und wenn wir dann, wie Paulus von der Kollekte in 2. Kor. 9, 12 sagt, durch dieses gegenseitige Opfer veranlaßt würden, Gott dafür zu danken, daß die getrennten Brüder in dieser Weise unser gedacht hätten, so würden *diese* Gebete, so meine ich, für die erstrebte Einheit mehr bedeuten als bloße *Bitt*gebete: es wären dann auch *Dank*gebete dafür, daß die getrennten Brüder trotz der von uns abgelehnten Eigenheiten dem gleichen Herrn gehören.

Ich wage es, diesen Vorschlag zu machen, in der festen Überzeugung, daß diese Kollekte auch zu einem Segen, zu einer „eulogia" würde und zu einer tatsächlichen Gemeinschaft, einer „koinonia", wie es die Kollekte des Urchristentums war. Ich möchte Sie alle bitten, in diesen Tagen über diesen Vorschlag wenigstens nachzudenken und jeder an seinem Ort für seine Verwirklichung zu arbeiten. Dabei sei nochmals betont, daß dieser Vorschlag nicht etwa mit Gal. 2 und der von mir gebotenen Auslegung steht und fällt (obwohl diese von den meisten Exegeten angenommen wird). Wer ihn ablehnt, möge andere Gründe für seine Ablehnung angeben. Fest steht ja, wie gesagt, daß es im Urchristentum eine Kollekte für die Armen zur Verwirklichung der Einheit der Kirche gegeben hat, und allein dies ist ausschlaggebend.

Freilich soll damit das, was uns trennt, nicht etwa verharmlost werden. Wir werden weiterhin in aller Offenheit sagen, warum wir um der Wahrhaftigkeit unseres Glaubens ans Evangelium willen bei unseren Überzeugungen bleiben und die dogmatischen Gegenpositionen wohl sogar bekämpfen müssen, wenn es nicht anders geht. Aber was für eine große Sache wäre es, wenn wir gleichzeitig in einer gegenseitigen Liebesaktion doch die Gewißheit erlangten, daß trotz allem der Heilige Geist uns zu dem einen Leibe Christi drängt. Dann würde etwas von dem Worte des Epheserbriefes (Eph. 4, 15) sichtbar werden: „Wir sollen die *Wahrheit in Liebe* festhalten und so in allen Stücken hinanwachsen zu ihm, der das Haupt ist, Christus."

Grundfragen eines internationalen Ethos

VON ULRICH SCHEUNER

I

In dem Bericht der vierten Sektion der Weltkirchenkonferenz von Evanston vom Jahre 1954, die ihren Blick auf das Verhältnis der Völker und Staaten der ganzen Welt und ihre Spannungen gerichtet hatte, wird als eines der greifbarsten Hindernisse auf dem Wege zu einer echten Gemeinschaft der Weltgemeinschaft das Fehlen gemeinsamer sittlicher Prinzipien hervorgehoben. In der Herausarbeitung einer solchen ethischen Basis erblickt der Bericht eine vordringliche Aufgabe in einer gefährdeten und von Gegensätzen zerrissenen Welt. [1]) Es bedurfte in der Tat der umfassenden Weite der ökumenischen Blickweise, die das Ganze der Erde in allen heutigen Wandlungen und Tendenzen umspannt, um die außerordentliche Tragweite dieser Frage zu erfassen. Hinter den politisch-sozialen Gegensätzen des Kalten Krieges, hinter dem manchmal ungeduldigen Streben der aufsteigenden Nationen Asiens und Afrikas, hinter der mit Bitterkeit geführten Auseinandersetzung um die Gleichheit der Rassen und Völker, die auch im Innern mancher Länder vor sich geht, steht die schwerere und tiefere Not, daß es in der Welt der Gegenwart an allgemein anerkannten ethischen Grundsätzen gebricht. Worauf aber kann sich ein friedliches Zusammenleben der Völker, worauf eine internationale Kooperation stützen, als auf Gemeinsamkeiten der sittlichen Anschauung und des Handelns?

Die Lage der internationalen Gesellschaft unterscheidet sich heute in grundlegender Weise von der Vergangenheit. Zum ersten Male sind wirklich alle Staaten der Erde effektiv am internationalen Leben beteiligt. Aber mit dem Erreichen dieser Stufe der historischen Entwicklung treten auch deutlicher die großen Unterschiede und Gegensätze hervor, die die Menschheit teilen. Das gilt nicht nur für die in der Tiefe begründeten Eigenheiten der großen Religionen und Kulturkreise. Über sie hinaus ist die heutige Welt durch grundlegende politisch-soziale Differenzen gespalten, die die bisherigen Grundlagen der internationalen Gemeinschaft in Frage stellen. In der Vergangenheit sind die Maßstäbe des zwischenstaatlichen Verkehrs bis zum Ausgang des ersten Weltkrieges in der Hauptsache von dem Kreis der europäischen Mächte und der mit ihnen zusammenhängenden Gruppe der westlichen Staaten bestimmt worden. Der Rest der Welt nahm damals entweder an den internationalen Beziehungen noch keinen aktiven Anteil, befand sich als abhängiges Gebiet unter der Vorherrschaft der europäischen Mächte und damit innerhalb des Bereiches ihrer Grundanschauungen oder fand sich zur Annahme der traditionellen westlichen Prinzipien bereit. Die Geschichte der europäischen Nationen ist von zahlreichen religiösen und politischen Kämpfen durchzogen. Sieht man Europa aber erst einmal in seinem Verhältnis zur außereuropäischen Welt, so treten diese historischen Auseinandersetzungen zurück, und die höhere Einheit, die die westliche Staatengruppe eint, wird deut-

---

[1]) Evanston Dokumente hrsg. v. F. Lüpsen, 3. Aufl. 1954, S. 101.

lich erkennbar. Ihre geistigen Wurzeln sind gemeinsam. Sie ruhen auf dem Christentum und auf dem stoischen Erbe der Antike, das sich mit der christlichen Lehre in Spätantike und Mittelalter verband. Seit dem 11. Jahrhundert bildete sich in der westlichen Völkergruppe eine neue eigene Denkweise auf dieser Basis zusammen mit der Vorstellung einer zusammenfassenden politischen Einheit der Christenheit, der *res publica Christiana*, aus. Und auch, als mit der Neuzeit die einheitliche theologische Grundlage ebenso wie die Idee einer überwölbenden politischen Gemeinschaft aufgegeben wurde, blieb die Gemeinsamkeit einer rationalen und humanen Geisteskultur und der Gedanke einer auf festen allgemeinen Grundlagen ruhenden Staatsgemeinschaft erhalten.

Wie anders dagegen das Bild der heutigen Welt. Worin finden die verschiedenen Gruppen von Völkern, die sich in ihr begegnen — seit 1945 haben über 20 neue Staaten ihre Unabhängigkeit erlangt — eine sie verbindende und verpflichtende Grundlage? Die europäische Tradition, in deren Kreise die grundlegenden Vorstellungen des modernen Völkerrechts entwickelt worden sind, behält ein starkes Gewicht. Aber nicht nur im sowjetischen Machtbereich werden diese Prinzipien nicht mehr ohne weiteres anerkannt und befolgt, die Verbindlichkeit der westlichen Anschauungen ist überhaupt in der gegenwärtigen Lage nicht mehr durchgängig gesichert. Ein junger schweizerischer Rechtsgelehrter, Dietrich Schindler, hat vor kurzem ausgesprochen [2]), es sei eine falsche Idealisierung, wenn man auch heute noch einfach von der Fortgeltung der überlieferten rechtlichen Anschauungen, von einem allgemein gültigen Standard rechtlicher Sicherheit ausgehe. Das internationale Recht könne nur auf der Grundlage übereinstimmender Anschauungen innerhalb der einzelnen Staaten gemeinsame Grundsätze entwickeln, und eben hier fehlte es an solcher Einheitlichkeit. Nachdenklicher noch hat Georg Schwarzenberger [3]) die zunehmende Erschütterung der Standards der internationalen Zivilisation beobachtet, die mit dem Auftreten faschistischer und kommunistischer Systeme begann, sich aber heute in weiten Teilen des zwischenstaatlichen Lebens ausprägt.

Es besteht indes auf der anderen Seite kein Grund zu einem übertriebenen Pessimismus. Trotz allen Wandels und aller Unsicherheit der ethischen Maßstäbe in der heutigen Welt finden sich zwischen den Völkern Elemente des gemeinsamen Denkens und der Verständigung. In einem zuweilen erstaunlichen Maße begegnet der Gedanke der Menschenrechte der Anerkennung, erfahren die modernen Lehren des Völkerrechts vom Unrecht des Angriffskrieges und der Gewaltanwendung Billigung und besteht auch über Notwendigkeit und Nutzen der Zusammenarbeit auf technischem und kulturellem Gebiet kein Zweifel. In der Anerkennung dieser und anderer Prinzipien des internationalen Zusammenlebens zeigt sich die Bereitschaft, gewisse Bestandteile der herkömmlichen Anschauungen des völkerrechtlichen Denkens zu übernehmen. Wie technische und wirtschaftliche Lebensformen des Westens heute die Welt durchdringen — und es

---

[2]) Gleichberechtigung von Individuen als Problem des Völkerrechts, 1957, S. 42 ff.

[3]) The Standard of Civilisation in International Law. Current Legal Problems 8 (1955), S. 212 ff.

bleibt nicht zu übersehen, daß darüber hinaus die Lehren von Marx und Lenin ein Stück der inneren geistigen Auseinandersetzung des Westens selbst darstellen —, so gewinnen auch gewisse im Westen entstandene Ideen allgemeinen Kurs. Wo man es vermeidet, in die Erörterung der eigentlichen Fundamente einer ethischen Forderung einzudringen, sondern die Verständigung gewissermaßen auf der Ebene eines praktischen Konsensus sucht — und das ist die Arbeitsweise vieler internationaler Institutionen, die heute so verschiedene kulturelle und nationale Traditionen vereinen müssen [4]) —, lassen sich gemeinsame Grundsätze trotz tiefgehender Unterschiede der Grundauffassungen gewinnen. Dahinter aber steht wohl auch ein Moment einfacher menschlicher Begegnung, ein Gefühl der schlichten Gemeinsamkeit allen menschlichen Schicksals, das zwischen den Kulturen und politischen Ideologien der Erde unmittelbarer und stärker zum Tragen kommen kann, als eine theoretische Betrachtung der verschiedenen religiösen und politischen Bereiche erkennen läßt.

Das Bedürfnis nach solchen verbindenden Anschauungen der internationalen Sphäre wird um so elementarer, je mehr in der Gegenwart die außerordentliche Gefahr einer Fortsetzung des mißtrauischen Wettrüstens und des Sichverlassens auf ein unsicheres Machtgleichgewicht erkannt wird. Ein Waffenstillstand im Ringen der beiden ideellen Lager, vollends ein Ausgleich oder Friede kann aber nicht ohne gemeinsame Basis gefunden werden. Auch Koexistenz kann nicht allein auf das gegenseitige Hinnehmen der Abweichungen gegründet sein; auch sie bedarf eines Minimums gemeinsamer Maßstäbe des Mitlebens und der Respektierung des anderen. Ein nicht geringeres Problem aber ist es, den Eintritt der Völker Asiens und Afrikas in die politische Mitwirkung nicht zu einer Auflösung der überkommenen Grundlage internationaler Lebensform werden zu lassen. Vor anderthalb Jahrhunderten haben die freigewordenen amerikanischen Nationen die westliche Tradition für sich aufgenommen. Besteht diese Möglichkeit auch heute für die neuhinzutretenden Völker? In jedem Falle kann sich das friedliche Einvernehmen der Nationen untereinander nicht ohne die Heranbildung eines internationalen Ethos erhalten und fortentwickeln lassen.

II

Worin ist die Grundlage eines solchen Ethos zu suchen? Das moderne Völkerrecht hat sich längst seinen Anfängen in der christlichen Welt des Mittelalters entfremdet und die Züge einer säkularen, stark rationalen Deutung der menschlichen Beziehungen angenommen. [5]) In der Tat würde auch ein die Erde umspannendes Völkerrecht, das die verschiedenen Religionen und Kulturkreise überwölben muß, sich nicht auf die Offenbarung einer bestimmten Religion gründen

---

[4]) In der Tat pflegen die Organe der Vereinten Nationen bewußt darauf zu verzichten, bei der Erarbeitung gemeinsamer Prinzipien die tieferen geistig-religiösen Probleme zu berühren. Vgl. hierzu eingehend Heinrich Kipp, UNESCO. Recht, sittliche Grundlage, Aufgabe, 1956, S. 138 ff.

[5]) Siehe hierzu Max Huber, Prolegomena und Probleme eines internationalen Ethos, Friedens-Warte 53 (1956), S. 308 f.

können. Für den Christen kann dieser Bereich immer nur ein Feld sein, in dem ihm die Probleme des Eingebettetseins der Christenheit in eine weitere nicht-christlich-heidnische Welt recht deutlich vor Augen treten und das Liebesgebot seine Bedeutung gegenüber allen Menschen, nicht nur dem christlichen Bruder gegenüber, gewinnt.

Es ist deshalb auch kein gangbarer Weg, die Lösungen dieser Probleme von der Basis eines Naturrechts her zu suchen. Für den katholischen Christen wird freilich aus seiner Überzeugung von der von Gott gegebenen natürlichen Ordnung der Welt und ihrer Verbindlichkeit für den Menschen die Wendung zum Naturrecht selbstverständlich erscheinen, das für ihn über den christlichen Bereich hinaus alle Menschen verbindet. [6]) Auch dem angelsächsischen Denken ist ein solcher Weg nicht fern. Denn die angelsächsische theologische Lehre hat Luthers Anschauung von den zwei Reichen mit ihren Folgerungen niemals akzeptiert. Sie hat vielmehr ungebrochen die Vorstellung eines der Welt eingeschriebenen und dem Menschen erkennbaren Maßes der Dinge im aristotelisch-thomistischen Sinne seit dem Mittelalter fortgeführt. Es erscheint aber nicht nötig, die Grundlagen eines internationalen Ethos auf diese naturrechtliche Basis zu stellen. Denn es bleibt alsbald auch zu bedenken, daß dieses Fundament in einem ganz spezifiischen Sinne christlich-antike Ideen in sich trägt. Schon darum aber kann es in anderen religiösen und kulturellen Bereichen oder in der Sphäre des historisch-dialektischen Denkens des Kommunismus keine verbindliche Grundlage bilden.

Die Frage muß vielmehr von einer anderen Seite her angegangen werden. Gemeinsame Rechtsideen brauchen nicht notwendig auf einer Gleichheit der tiefsten religiösen und geistigen Anschauung zu beruhen. Das Recht als die Ordnung menschlichen Zusammenlebens hat stets mit dem Ausgleich unter Individuen und Gruppen sehr verschiedener Meinungen und Ansichten zu tun. Übereinstimmung rechtlicher und ethischer Prinzipien kann auch über die Divergenz der weltanschaulichen Unterschiede hinweg in einer Sphäre der gemeinsamen Werte gefunden werden, die dem Bereich der menschlichen Geschichte und Überlieferung angehört. Es ist bei näherer Betrachtung klar, daß auch das interntionale Recht, wie alles Recht, sich nicht — wie die herrschende Lehre meint — auf die Staaten gründet, sondern auf gemeinsame Rechtsvorstellungen aller Individuen. Das bedeutet praktisch bei der Begrenztheit internationaler Kontakte den Kreis derjenigen Individuen, die überhaupt an ihnen und am internationalen Bereich aktiv Anteil nehmen. Die in diesem Kreise herrschenden Vorstellungen aber sind es, auf denen das internationale Recht ruht. Seine Befolgung und Achtung hängt wie die jeder Rechtsordnung von der tatsächlichen Annahme (Konsens) und Befolgung durch die Gemeinschaft ab, in der es gilt. „Die letzte Erklärung des Rechtsbestandes einer Gesellschaft", so sagt ein bekannter Autor des Völkerrechts, [7]) „findet sich jenseits der Gesellschaft: sie findet sich in den individuellen Gewissen." Darin liegt aber beschlosseen, daß das Völkerrecht in seinen Grundforderungen

---

[6]) In diesem Sinne etwa Jaques Maritain, L'homme et l'état, 1953, S. 77 ff.

[7]) Charles de Vischer, Théories et réalités en droit international public, 2. Aufl. 1953, S. 130.

nur insoweit auf festem Boden steht, als es sich auf gemeinsame Vorstellungen stützen kann, die bei allen Völkern auch in ihrer internen Ordnung verwirklicht sind. Wo etwa die Auffassungen über den Schutz des Eigentums oder die menschlichen Freiheiten innerhalb der Staaten wie in der Gegenwart weit auseinandergehen, können sich auch im internationalen Recht keine festen Regeln ausbilden. [8]) Nur insofern ist die Lage des internationalen Rechts leichter, als es nicht seine Aufgabe ist, Regeln für die Gestaltung der inneren Politik und Regierungsweise der Staaten aufzustellen. Solange die Staatenwelt von dem Prinzip der Souveränität beherrscht ist, d. h. die Staaten ihre eigene soziale und politische Lebensform frei gestalten können, [9]) muß das Völkerrecht seine Regeln notwendig auf der Voraussetzung solcher weitgehenden Verschiedenheiten der politischen und sogar ideologischen Einstellung seiner Staatenglieder aufbauen. Es ist gerade die Stärke des Völkerrechts seit jeher gewesen, ein friedliches Zusammenleben sehr verschiedener Tendenzen ermöglicht zu haben.

Die Grundlagen eines internationalen Ethos werden also nicht in der eigentlichen Tiefe weltanschaulichen und religiösen Denkens begründet werden können. Die rechtlichen Vorstellungen, auf die sie sich gründen, sind vielmehr solche einer historisch gegebenen gemeinsamen Überlieferung und Erfahrung. Es ist freilich notwendig, sich stets der tieferen geistigen Auseinandersetzungen bewußt zu bleiben, die sich auf diesem Felde zwischen den großen religiösen und kulturellen Bereichen der Erde abspielen. Aber für die Entwicklung gemeinsamer Regeln müssen Möglichkeiten der Überbrückung und der Gemeinsamkeit gefunden werden. Sie liegen in jenen höheren Rechtsgrundsätzen, die — oberhalb einer bloß positiven Setzung — sich auf lange Tradition und Erfahrung und darüber hinaus auf ganz allgemeine menschliche Übereinstimmungen zu gründen vermögen, auch wenn sie nicht wie naturrechtliche Normen für sich Unveränderlichkeit beanspruchen, sondern die Möglichkeit langsamen geschichtlichen Wandels in sich schließen.

Eine solche Fundierung des internationalen Ethos vermeidet auch die Gefahren einer lediglich pragmatischen Verständigung, denen auszuweichen der Organisation der Vereinten Nationen nicht immer gelungen ist. [10]) Sie macht es möglich, solche Bestandteile der europäisch-westlichen Überlieferung des Völkerrechts festzuhalten, die in diesem Sinne allgemein aufgenommen werden und einer langen geschichtlichen Erprobung unterworfen waren. Wie diese Regeln innerhalb des engeren europäischen Kreises ihre Fähigkeit zum Ausgleich und zur Überwindung gegensätzlicher Richtungen und Strömungen bewährt haben, so können sie dies heute auch in einem weiteren Kreise. Die Grundwerte aber, auf denen dies europäische Völkerrecht beruhte, die Achtung der menschlichen Persönlichkeit, die humane Gesinnung, können heute über die spezifische geistige Welt hinaus, aus der sie stammen, allgemeine menschliche Anerkennung bei allen Völkern finden.

---

[8]) Auf diese Zusammenhänge macht aufmerksam W. Friedmann, American Journal of International Law 50 (1956), S. 500 ff.

[9]) Zur Geltung des Souveränitätsbegriffs in der Gegenwart siehe Herbert Krüger in Berichte der Deutsch. Gesellschaft f. Völkerrecht, Heft 1 (1957), S. 1 ff.

[10]) Vgl. hierzu Philippe de Seynes, The Ecumenical Review 8 (1956), S. 436.

III

Die schwierigste und hier auch nur andeutungsweise zu berührende Frage eines internationalen Ethos ist die nach der Bestimmung der inhaltlichen Grundsätze, die man in diesem Sinne als gemeinsame Forderungen aller Völker aufstellen kann. Ihre Herausarbeitung kann nur auf dem aufgewiesenen Wege erfolgen, indem man von den nationalen Anschauungen ausgeht, sie in ihre tieferen geistigen Voraussetzungen verfolgt und den Umfang der gemeinsamen ethischen Vorstellungen prüft, die zwischen den Völkern trotz Grundabweichungen ihrer geistig-kulturellen Formung bestehen. Eine solche Prüfung wird mehrere mögliche Gruppen von Prinzipien erkennen, in denen solche Übereinstimmungen aufzufinden sind.

1. In jeder Rechtsordnung sind gewisse mehr formale Grundregeln gegeben, die sich aus der Ordnungs- und Friedensaufgabe des Rechts von selbst ergeben und die daher auch über alle bestehenden Divergenzen hinweg bei allen Anerkennung finden. Für die spezifischen Beziehungen des Völkerrechts kommen hier vor allem der Gedanke der Vertragstreue und der Achtung der staatlichen Unabhängigkeit und Unversehrtheit in Frage, weil sie auf Anerkennung der heutigen Grundstruktur des Staatenlebens mit seinen unabhängigen Mächten und der vorwiegend vertraglichen Natur ihrer Beziehungen beruhen. Als 1954 amerikanische und englische Ölgesellschaften den schwierigen Streit um das iranische Öl mit der Regierung Irans beilegten, verwiesen sie in diesem Abkommen — einem Vertrage privater Firmen mit einem Staate — auf die Prinzipien, die Iran und den anderen Nationen gemeinsam seien, sodann auf die von den zivilisierten Nationen anerkannten und die von internationalen Gerichten gehandhabten Rechtsgrundsätze. [11]) Hier tritt diese formale Basis internationaler Rechtsbeziehungen deutlich ans Licht.

2. Eine zweite Quelle solcher inhaltlicher Grundsätze bildet das überlieferte Völkerrecht, das in weitem Umfang, wenn auch angepaßt und einer sichtbaren Wandlung unterworfen, den Staatenbeziehungen auch künftig zugrunde liegen wird. Aus ihm können etwa die Gedanken der Menschenrechte, des Schutzes des Fremden, die Aufstellung bestimmter Mindeststandards eines geordneten Rechtsverfahrens, die Verkehrsformen der Nationen (Diplomatie, Vertragsschluß), vor allem aber die Prinzipien der Begrenztheit aller Staaten durch das übergeordnete internationale Recht und das der Gleichheit der Staaten entnommen werden. Die Wandlungen, die bei der Erweiterung dieses in der engeren europäischen und dann westlichen Gesellschaft entwickelten Rechts auf die ganze Erde vor sich gehen müssen, kann man vielleicht mit jenem schönen Vergleich begreifen, den ein englisches Gericht kürzlich verwendete, als es über die Anwendung englischer Rechtsregeln in Kenya zu befinden hatte. Es verglich hier das heimische Recht mit einer englischen Eiche, die im afrikanischen Boden nicht die gleiche Form gewinnen würde wie in England und dort größerer Pflege bedürfe. [12])

---

[11]) Das Beispiel bei Philip C. Jessup, Transnational Law, 1956, S. 14.

[12]) Court of Appeal, Urteil vom 16. 2. 1955. L. Aller (1955), S. 646.

3. Des weiteren aber finden sich in der heutigen Welt auch eine Reihe von Sätzen des internationalen Rechts, die unabhängig von den bestehenden Unterschieden Anerkennung besitzen. Das gilt namentlich für das gesamte Gebiet der Beurteilung des Krieges und der Mittel zur Verhütung eines Konfliktes. Die Tätigkeit der Vereinten Nationen auf diesem Gebiete wird von allen Nationen getragen, so sehr einzelne Staaten dazu neigen mögen, für sich selbst Ausnahmen gestatten zu wollen.

4. Endlich aber stoßen wir auf eine Schicht tiefer liegender einfacher humaner Grundprinzipien, die überall ihre Geltung entfalten. Das mag in einer Verwandtschaft zwischen religiösen Vorstellungen begründet sein, wie in vielen Fragen Christentum und Islam durchaus Berührungen zeigen. Das kann aber auch einfach in einer fundamentalen Identität des menschlichen Daseins begründet werden. In diesem Sinne kann gegenwärtig wohl das Verbot der Sklaverei, die Achtung der religiösen — leider aber nicht der politischen — Gewissensfreiheit, die Anerkennung des Menschen auf Leben und Unversehrtheit angeführt werden.

Die christliche Auseinandersetzung mit diesem Problemkreis, die in einem ökumenischen Gespräch begonnen hat, steht erst in den Anfängen. Sie wird sich der starken christlichen Tönung der westlichen Traditionen bewußt sein, zugleich aber die Rolle der Christen in einer nichtchristlichen Welt vor Augen haben. In der weltumspannenden Weite christlichen Lebens liegen wichtige Möglichkeiten dafür, weshalb gerade der christliche Beitrag hier ein entscheidender sein kann. In diesen Bemühungen wird freilich die weitergehende Frage aufgeworfen, welche Bedeutung der internationalen Ordnung unter den Völkern im christlichen Denken zukommt. Die deutsche Lehrtradition befaßt sich, wenn sie den politischen Bereich als göttliche Stiftung betrachtet, immer nur mit dem Staate und seiner Gewalt. Begegnet aber nicht auch in den großen universalen internationalen Organisationen, wie den Vereinten Nationen, ein echtes Problem politischer Verantwortung und menschlichen Gehorsams wie bürgerlicher aktiver Mitverantwortung? Genügt es, die christliche Anschauung internationaler Verhältnisse auf die Stellung zu Krieg und Frieden zu begrenzen, oder liegen nicht für die Anwendung des Gebotes helfender Liebe gerade in diesem Bereich grundlegende Aufgaben? In diesem Sinne haben die Probleme eines internationalen Ethos auch zur Auflockerung des evangelischen Verständnisses von der politischen Macht und ihren ethischen Fragen beizutragen.

Dokumente und Berichte

Überblick über Kirchenunions-Verhandlungen *)

VON J. ROBERT NELSON

Dies ist der dritte Nachtrag zu dem Buch *Towards Church Union 1937—1952* von Bischof S. C. Neill, das für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung geschrieben wurde, um die Leser mit den gegenwärtigen Entwicklungen in der Bewegung der Kirchen auf organische Union oder andere Formen einer engeren Beziehung hin bekanntzumachen.

Obwohl es nicht die Aufgabe der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist, die Kirchen zu nötigen, sich nach irgendwelchen festgelegten Plänen oder Schemata zu vereinigen, so ist es doch erforderlich, daß die Kommission den Gang der Verhandlungen verfolgt, die die Kirchen in eigener Initiative führen. In diesen Verhandlungen werden die grundsätzlichen Fragen der Lehre wie auch andere wichtige Dinge, in denen die Kirchen nicht übereinstimmen, mit leidenschaftlichem Ernst erörtert. Die Unionsgespräche liefern deshalb das Material, das die Mitglieder der verschiedenen Studienkreise der Kommission gemeinsam untersuchen können. Von Zeit zu Zeit werden von der Kommission Beratungen über Kirchenunionen anberaumt, damit den Vertretern vieler Länder, die an Verhandlungen teilgenommen haben, eine Gelegenheit geboten wird, ihre Erfahrungen und gemeinsamen Probleme miteinander auszutauschen. Eine solche Beratung wird im Juli 1957 im Anschluß an eine der im dreijährigen Turnus durchgeführten Konferenzen der Kommission in der Yale-Universität in Amerika stattfinden.

Die im folgenden gegebenen Informationen sind offiziellen Dokumenten, kirchlichen Zeitschriften und Briefwechseln entnommen oder stützen sich auf Gespräche mit Teilnehmern der verschiedenen Verhandlungen. Oftmals lassen sich die nötigen Unterlagen und andere Informationen, die zur rechten Interpretation aller damit verbundenen Fragen erforderlich sind, nur schwer beibringen. Die Leser werden gebeten, Korrekturen oder Zusätze dem Sekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Genf mitzuteilen.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß im Büro des Sekretärs eine größere Anzahl von gedruckten Dokumenten vorliegt, die Interessenten zur Verfügung gestellt werden können. Darunter befinden sich viele der heute aktuellen Unionspläne wie auch offizielle Stellungnahmen zu diesen. Eine Liste der in Frage kommenden Titel ist diesem Überblick angefügt.

Hinweise auf frühere „Überblicke" werden wie folgt gegeben:

Neill = *Towards Church Union* 1937—1952, SCM Press, London 1952. E. R. 1954 = Überblick in *Ecumenical Review*, April 1954. E. R. 1955 = Überblick in *Ecumenical Review*, Oktober 1955.

I. UNIONEN ODER ÜBEREINKOMMEN, DIE SEIT 1955 IN KRAFT GETRETEN SIND

Indien

Vereinigte Kirche von Nordindien
Brüdergemeine (Moravian Church of the Brethren)

---

*) Übersetzung aus „Ecumenical Review" IX/3, April 1957.

Im Jahre 1953 ersuchte die Brüdergemeine von Ladakh, zu der drei ziemlich isolierte Gemeinden gehören, um Aufnahme in die Gemeinschaft der Vereinigten Kirche, deren Generalversammlung sich dann zu Verhandlungen bereit erklärte. 1955 hatte man die Gewißheit gewonnen, daß keine Hindernisse in der Lehre oder der Kirchenordnung eine Union verhindern könnten. Die „Brüder" beschlossen, die Verfassung der Vereinigten Kirche anzunehmen, nachdem ihnen das Recht zugebilligt worden war, für sich selbst das Bischofsamt, mit dem sie keine besondere Lehre verbanden, beizubehalten. Man kam überein, daß die „Brüder" weiterhin einen ständigen Moderator ihres Kirchenrates mit dem Titel eines Bischofs beibehalten könnten, während der Rat einen Teil der Synode des Pandschab darstellen soll. Der Zusammenschluß wurde im April des Jahres 1956 mit der Zustimmung der Missionsgesellschaft der Brüder in England vollzogen.

Kenia

Afrikanische Presbyterianische Kirche von Ostafrika
Kirche von Schottland, Übersee-Presbyterium von Kenia

Die neue Presbyterianische Kirche von Ostafrika konstituierte sich am 11. Februar 1956 in Nairobi. Die Verhandlungen waren 1952 mit der Billigung der Kirche von Schottland begonnen worden. Die Bedeutung der Union liegt darin, daß die beiden sich vereinigenden Kirchen nur durch die Verschiedenheit der Rassen getrennt waren, aber nun ist die Schranke zwischen den weißen und schwarzen Mitgliedern gefallen.

Niederlande

Niederländische Reformierte Kirche (Nederlandse Hervormde Kerk)
Evangelisch-Lutherische Kirche (Evangelisch Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden)

Die Unterschiede zwischen diesen beiden Kirchen sind offenbar groß. Die Reformierte Kirche besteht in Holland seit dem 16. Jahrhundert und zählt gegenwärtig etwa 3 Millionen Mitglieder. Die Lutherische Kirche wurde 1816 begründet und umfaßt etwa 70 000 Glieder. Trotz der historischen Entzweiung zwischen Calvinisten und Lutheranern über der Abendmahlsfrage wurden zwischen diesen beiden Kirchen in Holland sowohl Interkommunion als auch Kanzelaustausch lange Zeit hindurch praktiziert. 1953 bemühte sich ein gemeinsamer Ausschuß um eine Regelung für diese Praxis und um eine Verständigung hinsichtlich ihrer theologischen Rechtfertigung. Nach gemeinsamem Studium wurde ein Konsensus verfaßt, der 1956 von den Synoden beider Kirchen bereitwillig angenommen wurde. Die Art der Übereinkunft ermöglicht auch den Geistlichen beider Kirchen die Interzelebration. Die Lutherische Synode, die diese einmütig guthieß, traf notwendige Änderungen in ihrer Kirchenordnung. Es wurde zum Ausdruck gebracht, daß von diesem Vorrecht nicht „automatisch" Gebrauch gemacht werden sollte, dies ist vielmehr dem Ermessen der Leitungen örtlicher Gemeinden anheimgestellt. Ferner wurde festgestellt, daß eine organische Vereinigung der beiden Kirchen gegenwärtig nicht ins Auge gefaßt wird. Fragen der Lehre werden in weiteren gemeinsamen Studien untersucht in der Hoffnung, daß auch auf anderen Gebieten Übereinstimmung erzielt werden kann.

Südafrikanische Union

Kongregationalistische Kirchen der Londoner Missionsgesellschaft, der amerikanischen Gesellschaft und der Kongregationalistischen Union von Südafrika

Nach der jüngst gemachten Entdeckung der Goldgruben im Oranjefreistaat entstanden in kurzer Zeit große Siedlungen der Europäer und Afrikaner. Mitglieder kongregationalistischer Kirchen, die aus der Arbeit verschiedener Missionen hervorgegangen und deshalb unabhängig voneinander waren, zogen in dieses Gebiet. Eine Union kongregationalistischer Kirchen wurde deshalb vorgeschlagen. Den stärksten Widerstand stellte jeweils die Stammestreue in so verschiedenen Gebieten wie dem Basutoland, Betschuanaland und Zululand dar. 1956 war er offenbar überwunden, und die Vereinigte Kirche von Südafrika bildete sich in verschiedenen Zentren am *Rand*. Die Kirchen der Pariser und der Schweizer Mission erwägen gleichfalls den Anschluß an diese Union.

II. VERHANDLUNGEN MIT DEM ZIEL ORGANISCHER UNION

Australien

Kongregationalistische Union
Methodistenkirche
Presbyterianische Kirche

Diese Kirchen im nördlichen Territorium bilden heute die Vereinigte Kirche in Nordaustralien.

In diesem dünnbesiedelten Gebiet von 500 000 Quadratmeilen schlossen sich im Jahre 1956 die Kirchen dieser drei Denominationen zu einer Vereinigten Kirche zusammen. Die Union hatte offenbar die volle gegenseitige Anerkennung und Annahme des Glaubens und der Praxis dieser drei Körperschaften zur Grundlage, war durch praktische Notwendigkeiten beschleunigt und dadurch, daß man allgemein etwas vom „ökumenischen Geiste" spürte, erleichtert worden. Gegenwärtig sind es nur vier Gemeinwesen, in denen die Vereinigte Kirche besteht. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Agende (Book of Common Order) der Vereinigten Kirche von Kanada als liturgische Anleitung Verwendung findet. Ein Verfassungsentwurf liegt noch nicht vor, denn zuvor müssen die drei Mutterkirchen über ihre Bereitschaft zu einer Kirchenunion auf gesamtaustralischer Grundlage entscheiden.

Kongregationalistische Union
Presbyterianische Kirche
Methodistenkirche
(Neill, S. 71–73; E. R. 1954, S. 311–312)

Die Unionsverhandlungen erstrecken sich hier über einen langen Zeitraum. Vor dem Jahre 1920 hatten sich die Methodisten und Kongregationalisten zusammen mit den Presbyterianern für einen Zusammenschluß ausgesprochen, aber letztere stimmten schließlich gegen ihn. Während der nächsten dreißig Jahre wurde eine Reihe von Vorschlägen und Plänen unterbreitet, die zum Teil die Anglikaner mit einschlossen, zum Teil sich auf Methodisten und Kongregationalisten beschränkten. Dreiseitige Verhandlungen wurden erneut im Jahre 1955 aufgenommen, als die Generalsynode der Presbyterianer mit mehr als Zweidrittelmehrheit beschloß, die Verhandlungen erneut zu beginnen. Ein gemeinsamer Ausschuß der Kirchen hat kürzlich den Entwurf einer neuen Basis für den Zusammenschluß fertiggestellt, der untersucht und kritisch geprüft werden muß, bevor der endgültige Entwurf den Kirchen offiziell vorgelegt werden kann.

Kanada

Kirche von England in Kanada
Vereinigte Kirche von Kanada
(Neill, S. 76–79; E. R. 1955, S. 76–77)

Die die beiden Kirchen vertretenden Ausschüsse haben sich während mehr als zehn Jahren um die beiderseitige Zustimmung zu einer Unionsbasis bemüht. Die größte Schwierigkeit liegt darin, einen Weg zur Vereinigung der Ämter zu finden. Obschon 1950 der Generalrat der Vereinigten Kirche erklärte, daß in einer vereinigten Kirche „die Kontinuität des Episkopats in einer gewissen verfassungsmäßigen Form wirksam beibehalten werden sollte", ist ein durchführbarer Plan nicht entwickelt worden. Der anglikanische Ausschuß hat an der Ansicht festgehalten, daß eine Verbindung von Episkopalismus und Konziliarismus erreicht werden kann. Obwohl kaum ein Anzeichen eines Fortschrittes zu vermerken ist, haben 1956 beide Kirchen durch ihre leitenden Räte beschlossen, ihre Bemühungen energisch fortzusetzen, um eine annehmbare Grundlage für den Zusammenschluß zu finden und um gleichzeitig die Möglichkeiten einer Union mit anderen Kirchen zu untersuchen.

Ceylon (Lanka)

Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon (anglikanisch)
Methodistenkirche
Baptistische Kirchen
Presbyterianische Kirchen
Jaffna-Diözese der Kirche von Südindien
(Neill, S. 49–52; E. R. 1954, S. 300–303; E. R. 1955, S. 77–78)

Nur wenig hat sich in Richtung auf die Annahme dieses berühmten Unionsplanes (dritte, verbesserte Auflage 1955) entwickelt, obwohl ihm sehr viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die wichtigsten Fragen sind nach wie vor die Vereinigung der Ämter durch einen Akt gegenseitiger Bevollmächtigung und die Praxis der Gläubigentaufe und der Kindertaufe mit Paten. Aber es ist bemerkenswert, daß auch die Ordnungen für Trauung und Ehescheidung Anlaß zur Kontroverse gegeben haben. Die beteiligten Anglikaner werden die 1958 stattfindende Lambeth-Konferenz der Bischöfe um Rat ersuchen. Die baptistischen und methodistischen Kirchen erörtern den Plan mit den ihnen verbundenen Körperschaften in Großbritannien. Da die Abstimmung nicht vor drei oder vier Jahren stattfinden kann, wird die Zwischenzeit genutzt, um eine ausführliche und ungehemmte Erörterung des Zusammenschlusses in den örtlichen Gemeinden zu fördern, so daß die Glieder der Kirchen an der endgültigen Entscheidung vollen Anteil haben werden.

Ghana (Goldküste)

Kirche der Provinz Westafrika (Church of the Province of West Africa, anglikanisch)
Methodistenkirche
Evangelisch-Presbyterianische Kirche
Presbyterianische Kirche der Goldküste

Den ersten offiziellen Schritt zu Verhandlungen unternahmen die führenden Männer dieser drei Kirchen. In einem Brief vom 25. Mai 1956 haben sie die betreffenden Synoden aufgefordert, Vertreter für einen Ausschuß zu ernennen, der

Wege „zum Ziele vollständiger christlicher Einheit an der Goldküste" untersuchen und vorschlagen soll. Die Synode der Presbyterianischen Kirche hat den Plan gutgeheißen und ihre Vertreter ernannt.

Indien und Pakistan

Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon (anglikanisch)
Kirchen, die mit der Baptistischen Missionsgesellschaft in Indien und Pakistan verbunden sind
Methodistenkirche (Britische und Australasiatische Konferenz)
Methodistenkirche in Südasien
Vereinigte Kirche von Nordindien
(Neill, S. 52—55; E. R. 1954, S. 304—305)

Hinsichtlich seines Einflusses auf die Erörterungen der Kirchenunion im allgemeinen ist der Plan einer Union in Nordindien gegenwärtig der wichtigste von allen. Er ist auch der umfassendste. Wie der Plan in Ceylon zielt er darauf ab, zu Beginn die Ämter der sich zusammenschließenden Körperschaften zu vereinigen. Das bedeutet, daß ein legitimer Weg gefunden werden muß, um die anglikanischen bischöflichen Ämter mit den nichtbischöflichen zu verbinden. Im Gegensatz zu Ceylon jedoch muß er den anglikanischen Episkopat mit dem Episkopat der Methodistenkirche in Südasien vereinen, die wie ihre Mutterkirche in Amerika eine bischöfliche Leitung hat, ohne in irgendeiner Weise zu behaupten, daß ihre Bischöfe in der historischen Sukzession stünden. So suchen zum ersten Mal seit 1784 die Nachfolger von Thomas Coke, jenes Mannes, den John Wesley zum „Superintendenten" oder Bischof für Amerika weihte, die Vereinigung mit den Nachfolgern der Bischöfe, die diesem die Weihe verweigerten. Da auch die nichtbischöflichen Methodisten britischer Herkunft an den Verhandlungen teilnehmen und da ferner die Methodisten in England gegenwärtig ein Gespräch mit der Kirche von England führen, ist der Regelung in Nordindien große Bedeutung beizumessen.

Wie in Ceylon schließt der Plan für Nordindien die baptistischen Kirchen ein; deshalb muß die Frage der Gläubigentaufe im Unterschied zur Kindertaufe geregelt werden (Anmerkung: Unter den Gliedern der Kirche von Südindien sind keine Baptisten).

Die Zahl der Mitglieder der an den Verhandlungen beteiligten Kirchen beläuft sich auf etwa 1 Million, mehr als die Hälfte von ihnen gehören der Methodistenkirche in Südasien an. Die Frage des ungleichen Größenverhältnisses spielt deshalb eine wichtige Rolle.

Ein anderer Faktor, der in kritischen Stellungnahmen zum Plan hervorgehoben wird, ist der politische Rahmen der Unionsbewegung. Weit stärker als vor zehn Jahren, als die Kirche von Südindien begründet wurde, kann der Geist des indischen Nationalismus bei den Bemühungen, sowohl die Einheit der Kirche als auch volle Unabhängigkeit zu erreichen, mitwirken. Die Bedeutung dieser Motive kann jedoch leicht übertrieben werden.

Die Tagung des verhandelnden Ausschusses im August 1955 hinterließ einen doppelten Eindruck. Sie machte klar, wie sehr sich die Probleme der Ämter und der Taufe einer einfachen Lösung widersetzen; sie ließ aber auch deutlich werden, wie entschieden die Teilnehmer gewillt sind, die Verhandlungen fortzusetzen, bis das Ziel der Union erreicht ist. Als interessierte Beobachter waren Vertreter der Brüdergemeine und der Baptistengemeinden von Assam und Manipur bei der

Tagung anwesend. Zum ersten Mal seit dem Beginn der Gespräche vor 31 Jahren wurde übereinstimmend beschlossen, daß der Name der ins Auge gefaßten Kirche „Kirche von Nordindien und Pakistan" lauten soll.

Eine große Zahl von Verbesserungen oder Zusätzen zum revidierten Unionsplan vom Jahre 1953 wurde beschlossen. Sie sind berücksichtigt in der dritten Fassung des Planes, dessen Veröffentlichung für April 1957 vorgesehen wurde (zu beziehen von der Christian Literature Society, P. O. Box 501, Park Town, Madras 3, oder von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf). Diese Verbesserungen betreffen hauptsächlich die Abschnitte über die Taufe, das Diakonat, die ersten Schritte zur Vereinigung der Ämter und die Diözesanorganisation.

Der Plan sieht sowohl die Möglichkeit der Taufe von Kindern als auch von bekennenden Gläubigen vor, aber kein Geistlicher wird verpflichtet sein, Kinder zu taufen, wenn er gegen diesen Ritus Bedenken hat. Getaufte Kinder werden erst dann kommunizierende Mitglieder, wenn „bei ihnen Anzeichen dafür vorliegen, daß sie eine wirklich persönliche Erfahrung des Glaubens und der Buße gemacht haben und sie im christlichen Glauben und über die Pflichten und Vorrechte der Kirchenmitgliedschaft unterwiesen worden sind". Die Aufnahme als kommunizierendes Mitglied soll dann geschehen „durch Konfirmation oder eine ähnliche gottesdienstliche Handlung, die von einem Bischof oder Ältesten vorgenommen wird". Dort, wo die Gläubigentaufe üblich ist, sollen die Eltern ihre Kinder zu einer Weihehandlung bringen; und wenn sie erwachsen genug sind, um ein aufrichtiges Bekenntnis ihres Glaubens abzulegen, dann sollen die Bewerber „mit Wasser getauft werden durch Untertauchen, Begießen oder Besprengen . . ." Diese doppelte Praxis hat eine lebhafte Erörterung des Wesens der Taufe und der Kirchenmitgliedschaft ausgelöst. Einige Baptisten sind bereit, den gegenwärtigen Plan anzunehmen; andere möchten auch die Möglichkeit einer Gläubigentaufe für die vorsehen, die diese, obwohl als Kinder getauft, aus Gewissengründen begehren (so der Unterausschuß für Kirchenunion der Baptistischen Missionsgesellschaft im Vereinigten Königreich); andere könnten vermutlich niemanden als Kirchenmitglied anerkennen, der als Kind getauft ist. Eine bestimmte Gruppe von Anglikanern wünscht eine Klärung der Konfirmationspraxis.

Die Zusätze, die die Vereinigung der Ämter betreffen, wurden weitgehend durch eine Mitteilung des Erzbischofs von Canterbury vom Januar 1955 veranlaßt. Sie betreffen sowohl die Reihenfolge der Schritte, die zur Zeit der Vereinigung unternommen, als auch die Formulierungen, die dabei verwendet werden sollen. Nach der neuen Fassung soll die folgende Ordnung innegehalten werden: 1. Gottesdienstliche Feier zum Vollzug der Union, 2. Vereinigung der anglikanischen und methodistischen Bischofsämter, 3. repräsentativer Akt der Vereinigung der Ämter, 4. Bekanntgabe und Bestätigung der Ernennung vorhandener Bischöfe und Weihe neuer Bischöfe und 5. gottesdienstliche Feiern zur Vereinigung in jeder Diözese. In der alten Fassung des Planes folgte Punkt 2 nach Punkt 3. An den zu verwendenden Formeln wurde keine besondere Änderung vorgenommen, doch wurde einem Unterausschuß die weitere Untersuchung dieser Frage übertragen. Die Schwierigkeiten hängen zusammen mit der Bedeutung der Handauflegung, der Versicherung, daß die Handlung keine „Re-ordination" ist, und dem Gebet für eine „breitere" und „vollere" Ausübung des Amtes. Für viele Anglikaner liegt hier natürlich die crux der ganzen Sache, denn sie sind der Meinung, daß das eigentliche Amt der Kirche im Falle der Union verlorengehen oder ent-

stellt werden würde. Umgekehrt haben von der anderen Seite her gewisse Gegner des Planes diesen als eine Kapitulation vor der „Priesterherrschaft" verschrieen.

Die Vorschläge für die Gottesdienste zur feierlichen Einführung der Union, zur Vereinigung des Episkopats und der anderen geistlichen Ämter und zur Weihe neuer Bischöfe wurden im April 1955 in Broschürenform veröffentlicht.

Da man eine Union für verfrüht ansah, hat die Methodistenkirche in Südasien entgegen den ursprünglichen Erwartungen die Methodistische Generalkonferenz im Jahre 1956 nicht darum ersucht, eine Gesetzgebung zur Inkraftsetzung der Union zu ermöglichen. Jedoch gab 1956 die Generalsynode der Vereinigten Kirche von Nordindien dem Plan ihre allgemeine Zustimmung. Wie im Falle Ceylons möchten die Anglikaner den Plan der Lambeth-Konferenz 1958 und dann den Räten ihrer Diözesen unterbreiten. Inzwischen tagte der verhandelnde Ausschuß wieder im April 1957.

Um eine Erörterung der Union auf breitester Grundlage und anhand gründlichster Sachkenntnis anzuregen, veröffentlicht der Ausschuß seit Februar 1956 die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift *Church Union News and Views*, deren einschlägige Artikel Aufmerksamkeit verdienen.

Indonesien.

Kirche von Central-Java (reformiert)
Kirche von Ost-Java (reformiert)
Muria Christliche Kirche in Nord-Central-Java (mennonitisch)

Die bemerkenswerte Lebendigkeit und Größe der indonesischen Kirchen wie auch ihre entschiedenen Bemühungen um eine Kirchenunion sind unter den Christen im allgemeinen zu wenig bekannt. Die Kirchen sind hauptsächlich aus holländischer und deutscher Missionsarbeit hervorgegangen und haben heute insgesamt fast 2 500 000 protestantische Mitglieder. Sie sind weitgehend unabhängig. Konfessionelle Bezeichnungen wie „reformiert" und „lutherisch" haben sie nicht beibehalten, sie sind vielmehr unter geographischen und nationalen Namen bekannt. 1953 wurde der Indonesische Rat der Kirchen mit 30 Mitgliedkirchen gegründet. Das besondere Ziel, das er sich gesteckt hat, ist die Schaffung einer Vereinigten Kirche von Indonesien.

Der erste Zusammenschluß von Kirchen wurde 1949 zwischen den Kirchen von (Salatiga) Nord- und (Djokja) Süd-Central-Java zur Kirche von Central-Java vollzogen.

Seit 1953 haben auf Java Verhandlungen zwischen drei Kirchen stattgefunden, die sich kulturell und sprachlich nahestehen. Die Kirche von West-Java ist wegen der vorhandenen starken Unterschiede nicht beteiligt. Recht bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Anfänge der Kirche, die die Verhandlungen angeregt hat, auf die Missionare der reformierten Kirche der Niederlande (Gereformeerde Kerk) zurückgehen, einer Kirche, die sonst nirgendwo an der ökumenischen Bewegung Anteil hat. Diese 30 000 Glieder zählende Kirche soll mehr bekehrte Mohammedaner unter ihren Mitgliedern haben als irgendeine andere Kirche in der Welt.

Jamaika

Kongregationalistische Union
Jünger Christi
Methodistenkirche
Brüdergemeine (Moravian Church)
Presbyterianische Kirche

Die Verhandlungen mit dem Ziel einer Kirchenunion in Jamaika kamen im Jahre 1953 einen guten Schritt vorwärts, als die Synoden des Jamaika-Distriktes der Methodistenkirche, der Presbyterianischen Kirche, der Mährischen Brüderkirche und die Vollversammlung der Kongregationalistischen Union der Aufnahme von Gesprächen mit dem Ziel organischer Union zustimmten und den Wunsch nach einer solchen Union gemeinsam zum Ausdruck brachten. Bald darauf entsandten auch die Jünger Christi ihre Vertreter in den Ausschuß für Kirchenunion. Dieser beschloß bei seiner ersten Tagung im Mai 1953, sich zwei Aufgaben zu widmen:

1. den Nachweis dafür zu erbringen, daß diese verschiedenen Kirchen in der Lage sind, in vielerlei Weise zusammenzuarbeiten,
2. eine Unionsbasis zu entwerfen, die den zuständigen Synoden gelegentlich unterbreitet werden soll.

Bei der Erörterung des Weges zur Union beschloß der Ausschuß, sich von den Plänen für Ceylon und Nordindien leiten zu lassen. Die Frage der Vereinheitlichung der Ämter bereitet wenig Schwierigkeiten, aber seitens der „Jünger Christi" werden Einwendungen erhoben gegen die ausdrückliche Ablehnung der Möglichkeit einer Wiedertaufe von Personen, die als Kinder getauft worden sind.

In der Zwischenzeit hat der Ausschuß die Verantwortung für die Gründung gewisser Unionsgemeinden wahrgenommen. Das Eigentum solcher Gemeinden wird von einer Denomination für den Ausschuß verwaltet in der Hoffnung auf die endgültige Verwirklichung der Union zwischen den Denominationen als ganzen.

Neuseeland

Vereinigte Kirchen Christi
Kongregationalistische Union
Methodistenkirche
Presbyterianische Kirche
(Neill, S. 90; E. R. 1954, S. 313–314, E. R. 1955, S. 81–82)

Der Möglichkeit einer Kirchenunion ist man fast 30 Jahre lang nachgegangen. Die ersten Schritte, bei denen man die presbyterianischen, methodistischen und kongregationalistischen Kirchen ins Auge faßte, wurden zwischen 1930 und 1933 unternommen. Obwohl er beachtliche Unterstützung fand, wurde der Versuch als verfrüht angesehen. Die Bestrebungen kamen jedoch 1939 erneut in Gang, und 1942 lag der Entwurf einer Unionsbasis vor. Er enthielt ziemlich kurze Artikel zu den folgenden Punkten: 1) Glaubenserklärung auf der Grundlage des Alten und Neuen Testaments mit dem Nizänischen, Apostolischen und Athanasianischen Glaubensbekenntnis als maßgebend zusammen mit der *Westminster Confession*, der *Savoy Declaration*, John Wesleys 44 *Standard Sermons* und seinen *Notes on the New Testament*; 2) Kirchenverfassung unter Berücksichtigung der Organisation der Kirche nach Sprengel oder Gemeinde, Gemeinderat *(parish council)*, Gemeindevertretung *(session)*, Kreissynode *(presbytery)* unter dem Vorsitz eines jährlich gewählten Moderators, und Generalsynode *(general conference)*; 3) Ämter und Laienprediger; 4) Unterhalt der Gemeinden; 5) allgemeine Regeln. Im Jahre 1948 stimmten die Kirchen über diese Basis ab. Obwohl die Mehrheit in jeder Kirche für den Plan eintrat, war in allen Fällen die dagegen stimmende Minderheit zu stark, um seine Annahme zu gestatten. 1951 wurde ein gemeinsamer ständiger Ausschuß gebildet, dem die weiteren Verhandlungen aufgetragen wurden. Er schlug im Jahre 1953 acht Schritte zur Union vor. Zu diesen Schritten,

die von den drei Kirchen gutgeheißen wurden, gehören die Durchführung von gemeinsamen Versammlungen und Feiern des Abendmahls, Gottesdienste und evangelistische Verkündigung; die Förderung eines ausgedehnten Studiums in den Kirchen, zu welchem Zweck das Büchlein „Sollen wir uns vereinigen?" (1956) herausgegeben wurde; die Abstimmung über die grundsätzliche Frage des Zusammenschlusses im Jahre 1957 oder 1958; die Ausarbeitung einer neuen Unionsbasis; die Abstimmung über die Basis in den Kirchen und, wenn sich eine große Mehrheit für ihn entscheidet, der Vollzug des Zusammenschlusses.

Die Vereinigten Kirchen Christi nehmen seit kurzem an den Verhandlungen teil. Die Kirche der Provinz Neuseeland (anglikanisch) wird auf der Tagung ihrer Generalsynode im Jahre 1958 darüber entscheiden, ob der Bericht ihres Ausschusses für Kirchenunion, was immer in ihm vorgeschlagen werden mag, angenommen werden soll.

Vereinigte Staaten von Amerika

Kongregationalistische Christliche Kirchen
Evangelische und Reformierte Kirche
(Neill, S. 61—64; E. R. 1954, S. 306—307; E. R. 1955, S. 82—83)

Die fünfzehn Jahre beharrlicher, aber schwieriger Verhandlungen, einschließlich des zeitweiligen Rückschlags durch die Entscheidung eines Zivilgerichts, werden schließlich Frucht tragen, wenn sich diese beiden Körperschaften auf der Tagung der neuen Generalsynode vom 25.—27. Juni 1957 in Cleveland/Ohio zur Vereinigten Kirche Christi zusammenschließen werden. Der Generalrat der Kongregationalistischen Christlichen Kirchen gab der Unionsbasis im Juni 1956 mit einem Abstimmungsergebnis von 1314 : 101 seine Zustimmung. Die Generalsynode der Evangelischen und Reformierten Kirche billigte die Basis im September einmütig.

Wenn der Zusammenschluß vollzogen sein wird, soll die Generalsynode beauftragt werden, „die zwanglosen und freiwilligen Beziehungen, die die Kirchen, Vereinigungen und Konferenzen mit der Generalsynode und miteinander unterhalten werden", genauer zu formulieren. Das bedeutet, daß die gegenwärtige Struktur der beiden sich vereinigenden Körperschaften beibehalten werden soll, bis die Verfassung der Vereinigten Kirche angenommen sein wird. Gleichzeitig arbeitet ein gemeinsamer Ausschuß von Theologen an einer grundsätzlichen Erklärung über die Übereinstimmungen in der Lehre. So ist es deutlich, daß die sich vereinigenden Kirchen den Weg des gemeinsamen Wachsens in der Einheit eingeschlagen haben, anstatt mit dem Zusammenschluß zu warten, bis vollständige Übereinstimmung erzielt worden ist.

Die Bedeutung dieser Union wird darin gesehen, daß es die erste Verschmelzung größeren Stils von Kirchen verschiedener denominationeller Herkunft in Amerika ist. Die Kongregationalisten haben ihre eigen ausgeprägte Verfassung und kommen vom englischen und kolonialen Kongregationalismus des 17. Jahrhunderts her. Die Evangelische und Reformierte Kirche ist hauptsächlich deutscher Herkunft, von lutherischer und reformierter Tradition bestimmt und hat eine presbyterianische Verfassung. Die gegenwärtigen Mitgliedszahlen belaufen sich auf 1 340 000 Personen in 5561 kongregationalistischen Kirchen und 784 000 Personen in 2732 evangelischen und reformierten Gemeinden.

Amerikanische Evangelisch-Lutherische Kirche
Evangelisch-Lutherische Augustana-Kirche

Finnische Evangelisch-Lutherische Kirche von Amerika (Suomi-Synode)
Vereinigte Lutherische Kirche in Amerika
(Neill, S. 46; E. R. 1954, S. 314; E. R. 1955, S. 83—85)

Im Jahre 1955 ließen die Evangelisch-Lutherische Augustana-Kirche und die Vereinigte Lutherische Kirche von Amerika eine gemeinsame Einladung an „alle Lutheraner in Amerika" ergehen, „sich an einem organischen Zusammenschluß zu beteiligen". Von den 14 anderen lutherischen Körperschaften in Amerika nahmen zwei die Einladung an: die Amerikanische Evangelisch-Lutherische Kirche und die Suomi-Synode. Drei weitere unternehmen bestimmte Schritte zur Vereinigung, und eine vierte steht noch mit ihnen in Verbindung. Von den übrigen Körperschaften ist die Lutherische Kirche/Missouri-Synode die größte.

Vertreter der vier Kirchen trafen sich in Chicago im Dezember 1956, um den Gemeinsamen Ausschuß für Lutherische Einheit zu schaffen. Diese Gruppe ernannte zwei Komitees, von denen sich das eine mit einer Lehrgrundlage und den lebendigen Traditionen und das andere mit der Art der kirchlichen Organisation befassen soll. Was das erstere betrifft, so haben bereits die vier Kirchen eine für die Union ausreichende Übereinstimmung in der Lehre festgestellt. Das letztere Komitee wird die verschiedenen Formen der kirchlichen Organisation untersuchen, bei denen entweder die Gemeinde, der Bezirk bzw. die Synode oder die Kirche als ganze im Vordergrund steht.

Die Vereinigte Lutherische Kirche zählt heute 2 270 000 Mitglieder, die Augustana-Kirche 536 000, die Amerikanische Evangelisch-Lutherische Kirche 20 000. Alle drei gehören dem Ökumenischen Rat der Kirchen als Mitglieder an und sind ferner die einzigen im Nationalrat der Kirchen in den USA vertretenen lutherischen Kirchen. Die Suomi-Synode mit 35 000 Mitgliedern gehört keinem der beiden Räte an.

Amerikanische Lutherische Kirche
Evangelisch-Lutherische Kirche
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche
(Neill, S. 43—45; E. R. 1954, S. 307—308; E. R. 1955, S. 84)

Während im letzten Bericht von einem vierfachen Zusammenschluß gesprochen wurde, sind heute nur noch drei Kirchen beteiligt. Eine Abstimmung in den Gemeinden der Lutherischen Freikirche am Ende des Jahres 1955 ergab, daß nur 64 % für den Zusammenschluß stimmten, während eine Stimmenmehrheit von 75 % erforderlich war. Einige sahen im Abstimmungsergebnis ein ermutigendes Zeichen für den wachsenden Wunsch nach einer Kirchenunion, der bisher nicht stark war. Eine formelle Erklärung des gemeinsamen Unionsausschusses der drei Kirchen gab dem starken Wunsche Ausdruck, daß die Lutherische Freikirche die Verhandlungen bald wieder aufnehmen möge. Zu dieser Erklärung wird die Lutherische Freikirche bei ihrer diesjährigen Tagung Stellung nehmen.

Inzwischen haben die leitenden Gremien der drei Kirchen im Laufe des letzten Jahres positiv über den Zusammenschluß abgestimmt, und damit scheint die Verschmelzung im Jahre 1960 fast gesichert zu sein. Die Zwischenzeit wird zur Revision der bestehenden Artikel über administrative und organisatorische Angelegenheiten benötigt, wie sie die vorgeschlagene, 1956 veröffentlichte Verfassung enthält.

Die Frage der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen als Voraussetzung für den Zusammenschluß mit den beiden anderen Kirchen war für die

Evangelisch-Lutherische Kirche das letzte Hindernis für ihre Zustimmung zur Union. Sie hatte im Jahre 1948 diese Mitgliedschaft entschlossen abgelehnt. Im Juni 1956 jedoch stimmte ihre Generalversammlung überraschend mit dem Ergebnis von 1434 zu 685 für die Mitgliedschaft. Diese Kirche von fast einer Million Mitgliedern nimmt in Fragen der Lehre eine entschiedene und konservative Haltung ein.

Für die neue Kirche ist die Bezeichnung „Amerikanische Lutherische Kirche" vorgeschlagen worden. Sowohl die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche als auch die Evangelisch-Lutherische Kirche halten diese Bezeichnung für ungeeignet, und beide haben ihren eigenen Namen als angemessener empfohlen.

An diesem Zusammenschluß sind lutherische Körperschaften von deutscher, dänischer und norwegischer Herkunft beteiligt. Die Finnische (Suomi-) Synode beschloß im Juni 1956, die Möglichkeiten einer Verschmelzung mit diesen dreien zu untersuchen, sie nahm aber zur gleichen Zeit die von der Vereinigten Lutherischen Kirche in Amerika und der Evangelisch-Lutherischen Augustana-Kirche gemeinsam ausgesprochene Einladung an, eine Union in Erwägung zu ziehen. Im Dezember entschloß sich die Suomi-Synode, mit den letztgenannten in Verhandlungen einzutreten.

Methodistenkirche
Protestantisch-Bischöfliche Kirche (anglikanisch)

(Neill, S. 69—70; E. R. 1954, S. 308; E. R. 1955, S. 85—86)

Der Methodistische Ausschuß für Kirchenunion und der Ausschuß für Einigungsbestrebungen der Protestantisch-Bischöflichen Kirche haben in jedem Jahr einmal oder öfter getagt. 1955 traten außerdem mehrere Bischöfe beider Kirchen zusammen. Im September 1955 berichtete der anglikanische Ausschuß der Vollversammlung seiner Kirche, daß er den Methodisten einen Plan unterbreitet habe, nach welchem die methodistischen Bischöfe an der historischen Sukzession der Bischöfe Anteil gewinnen könnten. Drei oder mehr in der historischen Sukzession stehende Bischöfe sollten bei der Handauflegung anläßlich der Weihe künftiger methodistischer Bischöfe beteiligt sein. 1956 wurde ein methodistischer Gegenvorschlag veröffentlicht, der eine Vereinigung der Ämter der beiden Kirchen durch einen Akt gegenseitiger Beauftragung anregte. Diese Vorschläge sind bisher noch nicht genügend erörtert worden, so werden die Verhandlungen noch fortgesetzt. Dabei geht es nur um das grundsätzliche Problem der verschiedenen Auffassungen vom Wesen des Amtes, obschon anerkannt wird, daß andere ernste Hemmnisse bestehen bleiben.

Diese gegenseitige Annäherung ist von besonderem Interesse, nicht nur deshalb, weil der Methodismus in der Kirche von England seinen Ursprung hat, sondern weil beide Kirchen Ämter haben, die sich äußerlich in der Form sehr ähnlich sind, d. h. Bischöfe, Priester oder Älteste und Diakonen. Die Methodisten behaupten nicht, daß ihre Bischöfe einen besonderen Rang haben noch daß sie in der historischen Sukzession der Bischöfe stehen. Von praktischer Bedeutung ist der Unterschied im zahlenmäßigen Verhältnis der Bischöfe zu den anderen Geistlichen in den beiden Kirchen: bei den Anglikanern kommt ein Bischof auf 72 Priester, bei den Methodisten ein Bischof auf etwa 600 ordinierte Prediger.

Obwohl das Ziel dieser Verhandlungen in einer organischen Union gesehen wird, sind viele der Meinung, daß zunächst eine Übereinkunft über Interkommunion angestrebt werden sollte. Die Stellung der Protestantisch-Bischöflichen Kirche

wurde in dem 1949 gegebenen Bericht ihres Ausschusses klar dargelegt; er bekräftigt die Notwendigkeit des berühmten *Lambeth Quadrilateral:* Heilige Schrift, Apostolisches und Nizäisches Glaubensbekenntnis, Taufe und heiliges Abendmahl und die historischen Ämter der Bischöfe, Priester und Diakonen.

Presbyterianische Kirche in den USA
Vereinigte Presbyterianische Kirche
(Neill, S. 46—48; E. R. 1954, S. 309; E. R. 1955, S. 86—87)

Eine vorgeschlagene Vereinigung von drei Kirchen, nämlich dieser beiden und ferner der Presbyterianischen Kirche in den US (den „südlichen" Presbyterianern), scheiterte 1954 an dem negativen Abstimmungsergebnis in der letztgenannten Kirche. Darauf beschlossen die Ausschüsse für zwischenkirchliche Beziehungen aller drei Kirchen, daß die Vereinigung der beiden anderen Kirchen angestrebt werden sollte. Im Jahre 1955 stimmten die Generalsynoden der Presbyterianischen Kirche in den USA und der Vereinigten Presbyterianischen Kirche der Herstellung eines neuen Unionsplanes zu, der dem früheren Plan nachgebildet war. Die Synode der Presbyterianischen Kirche in den USA stimmte 1956 einmütig und die Synode der Vereinigten Presbyterianer mit einer Mehrheit von 3 : 1 für die Billigung des neuen Planes und für seine Unterbreitung an die Presbyterien zur Begutachtung. Man erwartet, daß die Abstimmungsergebnisse in den Presbyterien beiden Synoden im Mai und Juni 1957 vorgelegt werden. Falls der Plan Zustimmung findet, wird die Union am 28. Mai 1958 in Pittsburgh, wenn sich die beiden Synoden vereinigen, formell vollzogen werden. Bis dahin muß noch viel Arbeit geleistet werden für die wirksame Vereinigung der Organisationen und Organe der beiden Körperschaften wie auch für den schwierigen Zusammenschluß vieler Synoden und Presbyterien.

Die neue Kirche wird „Die Vereinigte Presbyterianische Kirche in den USA" heißen. Die Wahl dieses Namens ist nicht ohne Bedeutung, da Vertreter der Vereinigten Presbyterianischen Kirche andeuteten, daß damit einige ihrer unentschlossenen Mitglieder beruhigt würden. Diese sind einfach deshalb besorgt, weil die Mitgliedszahl der anderen Kirche zehnmal so stark ist wie ihre eigene, was in gewissen Fällen die Gefahr mit sich bringen könnte, daß die kleinere Kirche von der größeren aufgesogen statt mit ihr vereinigt wird.

Der Plan bezweckt, „das gemeinsame Erbe unseres reformierten Glaubens und die geltenden Prinzipien der Verfassung beider Kirchen", die im wesentlichen die gleichen sind, „zu bewahren". Gemeinden der beiden Kirchen gibt es gegenwärtig in 32 der 48 Staaten. Sollte die Union zustande kommen, so würde die Vereinigte Kirche mehr als 3 Millionen kommunizierende Mitglieder haben und die fünftgrößte Kirche in Amerika sein.

Kongregationalistische Christliche Kirchen
Jünger Christi
Evangelische und Reformierte Kirche
Methodistenkirche
Afrikanische Methodistisch-Bischöfliche Kirche
Afrikanische Methodistisch-Bischöfliche Zionskirche
Christliche Methodistisch-Bischöfliche Kirche
Presbyterianische Kirche in den US
Internationaler Rat der Gemeinschaftskirchen
(Neill, S. 66—69; E. R. 1954, S. 310)

Seit 1954 haben keine besonderen Entwicklungen stattgefunden, die die Annahme dieses umfassenden Planes der Konferenz über Kirchenunion *(Greenwich Plan)* durch die am Gespräch teilnehmenden Kirchen gefördert hätten. Während dieses Zeitraumes waren die Kirchen ersucht, den Plan weiterhin sorgfältig zu prüfen. Ein Ausschuß der Jünger Christi erarbeitete 1956 eine kurze Stellungnahme, gab seine allgemeine, aber inoffizielle Zustimmung und beantragte Revisionen, die die Stellung der Frauen in der Vereinigten Kirche sichern und die Stellung der Geistlichen, die nicht im Dienste einer Gemeinde stehen, klären würden.

Es ist klar, daß sich die Bemühungen der Kongregationalisten und der Evangelischen und Reformierten Kirche inzwischen auf ihre eigene zweiseitige Union konzentriert haben. Und der zuständige Ausschuß der Methodistenkirche hat stärker die Beziehungen zur Protestantisch-Bischöflichen Kirche in Erwägung gezogen. Ferner haben die Jünger Christi kürzlich beschlossen, den Möglichkeiten einer Union mit der Kirche nachzugehen, die in nächster Zeit durch die Vereinigung der Kongregationalistischen Christlichen Kirchen und der Evangelischen und Reformierten Kirche entstehen wird.

Eine bemerkenswerte und vielleicht bezeichnende Nebenerscheinung dieses Planes ist die Tatsache, daß verschiedene organisierte Studentenbewegungen einiger der erwähnten Kirchen die Annahme eines Planes erwägen, nach welchem all ihre Arbeit an den Universitäten zusammengefaßt werden soll. An einer solchen Verbindung wären mehr als 600 000 Studenten beteiligt, die diesen Organisationen angehören.

III. VERHANDLUNGEN MIT DEM ZIEL ENGERER GEMEINSCHAFT OHNE ORGANISCHE UNION

Argentinien

Chiesa Evangelica Valdese (Waldenser)
Iglesia Metodista Conferencia del Rio de la Plata (Methodisten)
Jünger Christi

Diese Kirchen erfreuen sich seit einigen Jahren einer engen Zusammenarbeit, besonders in dem gemeinsamen theologischen Seminar in Buenos Aires und im evangelistischen und sozialen Dienst. Kürzlich wurden spontan die ersten Schritte zu Gesprächen über eine Kirchenunion unternommen. Aber bevor man mit diesen weit vorankommen konnte, machte der gescheiterte Zusammenschluß der Waldenser und Methodisten in Italien ihre Hoffnungen zunichte. Die bisherige Zusammenarbeit wird jedoch ohne Störung weiterhin fortgesetzt.

Australien

Evangelisch-Lutherische Kirche
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche
(Neill, S. 42—43)

Eine Übereinstimmung in Sachen der Lehre wurde 1953 im wesentlichen erreicht, gewisse praktische Fragen aber haben verhindert, daß die Bewegung zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft geführt hat. Der strittige Punkt ist jetzt die Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund. Die Evangelisch-Lutherische Kirche, die mit der Missouri-Synode verbunden ist, hat sich vom LWB ferngehalten und

hat Bedenken dagegen, daß die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in ihm Mitglied ist. Die Frage wurde 1956 von den beiden Körperschaften noch erörtert.

Deutschland

Vereinigte Protestantische Kirche der Pfalz
Mitgliedkirchen des Internationalen Kongregationalistischen Rates

Seit 1821 besteht die Vereinigte Protestantische Kirche der Pfalz als eine Verbindung lutherischer und calvinistischer Elemente. Sie fühlt sich nicht einseitig an eine der beiden Konfessionen gebunden. Als eine unabhängige Landeskirche ist sie Mitglied der Evangelischen Kirche in Deutschland. Sie hat eine presbyterianische Kirchenverfassung und ist allein der Heiligen Schrift als Richtschnur für die Lehre verpflichtet. Statistischen Angaben nach zählt sie 550 000 Mitglieder, aber die Zahl der aktiven Mitglieder ist zugestandenermaßen geringer.

Der seit 1945 gepflegte Kontakt mit Vertretern angelsächsischer Kirchen hat die Kirchenführer in der Pfalz erkennen lassen, daß in der Lehre und Überzeugung bereits eine enge Verwandtschaft mit den Kongregationalisten besteht. Die Teilnahme von Vertretern der pfälzischen Kirche an den Tagungen des Internationalen Kongregationalistischen Rates führte 1956 zur Abfassung einer gemeinsamen Erklärung über ihre „unbeschränkte Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft" mit den Mitgliedkirchen des Rates. Die meisten dieser Kirchen sind in Großbritannien, Nordamerika, Australien und Neuseeland beheimatet; auch der Schwedische Missionsverband zählt zu den Mitgliedern des Rates.

In einem Abendmahlsgottesdienst, der im April 1957 in Speyer stattfand und an dem etwa 20 britische Kongregationalisten teilnahmen, kam diese Beziehung erstmalig zum Ausdruck. Vertreter der betreffenden Kirchen werden untersuchen, welche theologische Bedeutung diesem Abkommen beizumessen ist und welche praktischen Konsequenzen sich aus ihm ergeben.

Großbritannien

Kirche von England
Methodistenkirche
(Neill, S. 81—84; E. R. 1954, S. 312; E. R. 1955, S. 90—91)

Die leitenden Gremien beider Kirchen beschlossen im Sommer 1955, offizielle Gespräche über die Möglichkeit einer Interkommunion auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung der Ämter zu beginnen. Obwohl Fragen über das Wesen der Kirche, der Sakramente und der Geschichte zum Gegenstand der Erörterung gehören, ist die entscheidende Frage die, ob oder ob nicht und unter welchen Umständen die Methodisten das Bischofsamt und die bischöfliche Ordination anerkennen können. Im Hinblick auf die praktische Auswirkung der bischöflichen Verfassung ist vielleicht die Beobachtung wichtig, daß im Jahre 1955 die Methodistische Konferenz zum ersten Mal beschloß, daß „besondere Vorsitzende" für ihre einzelnen Distrikte eingesetzt werden sollen, d. h. Geistliche, die hauptamtlich die Aufsicht über die Gemeinden eines Distriktes führen. Beide Kirchen haben teil an dem Unionsgespräch, das in Ceylon und Nordindien geführt wird, wo ähnliche Probleme wie in England auftreten.

Kongregationalistische Union von England und Wales
Presbyterianische Kirche von England
(Neill, S. 79—81; E. R. 1954, S. 313)

Die Gespräche sind seit 1943 fortgesetzt worden, während der letzten Jahre aber in ziemlich planloser Weise. Seit 1950 haben beide Körperschaften ein Abkommen über engere Zusammenarbeit geschlossen. 1956 haben sowohl die Kongregationalistische Union als auch die Generalsynode der Presbyterianischen Kirche die Erklärung gutgeheißen, daß die Geistlichen beider Kirchen gegenseitig wählbar sind, um in den Gemeinden dieser oder jener Denomination zu dienen. Jeder Pfarrer, der aus einer Gemeinde der einen Denomination zu einer Gemeinde der anderen hinüberwechselt, wäre der Ordnung und Zucht der Kirche unterstellt, in der er dann dient.

Kirche von England
Kirche von Schottland
Bischöfliche Kirche in Schottland
Presbyterianische Kirche von England
(Neill, S. 84—86; E. R. 1954, S. 312—313; E. R. 1955, S. 90)

In diesen „Gesprächen" wird eine Verständigung gesucht, die Interkommunion und schließlich eine Form der Union ermöglichen würde. Tagungen der Delegierten haben regelmäßig stattgefunden, doch werden ihre Protokolle als streng vertraulich gehandhabt. Öffentliche Verlautbarungen haben auf die bedeutsamen Übereinstimmungen hingewiesen, die in bezug auf Glauben, Lehre und Praxis der Kirchen festgestellt worden sind. Ferner ist bekannt, daß der Frage der Ämter große Aufmerksamkeit geschenkt wird, da die alte Spannung zwischen bischöflicher und presbyterianischer Verfassung weder gemindert noch in einer neuen Synthese aufgehoben worden ist. Öffentliche Diskussionen in den Kirchen haben gezeigt, daß seitens vieler Kirchenglieder die Bekanntgabe des Inhalts dieser Gespräche dringend gewünscht wird. Sie wird im Frühjahr 1957 erwartet, wenn die verhandelnden Ausschüsse den Kirchen einen Bericht vorlegen werden.

Indien

Kirche von Südindien
Evangelisch-Lutherischer Kirchenbund in Indien

Die Mitglieder der Kirche von Südindien sind sich dessen bewußt, daß sie nicht *die* Kirche von Südindien sind. Sie bemühen sich aber darum, daß nach weiteren echten Zusammenschlüssen — nicht durch das Aufsaugen anderer Kirchen — dieser Name eines Tages besser gerechtfertigt sein wird. Auf ihrer ersten Synode im Jahre 1947 sprach die Kirche Einladungen zu Gesprächen über mögliche Unionen an andere Kirchen aus. Der Evangelisch-Lutherische Kirchenbund und die Baptistengemeinden der amerikanischen und kanadischen Missionen nahmen sie an. Theologische Kommissionen dieser drei Körperschaften wurden ernannt und begannen 1948 die Gespräche, in denen eine Verständigung über verschiedene Fragen der Lehre gesucht wurde. 1950 zogen sich die Baptisten von den Diskussionen zurück. Weitere Zusammenkünfte der Kommissionen der Kirche von Südindien und des Evangelisch-Lutherischen Kirchenbundes fanden regelmäßig bis 1956 statt. Schließlich wurden gemeinsam beschlossene Stellungnahmen zu folgenden Punkten abgegeben: 1. Das Verhältnis lehrhafter und konfessionell geprägter Erklärungen zum Wesen der Kirche; 2. Gesetz und Evangelium; 3. Erwählung; 4. Abendmahl. Vertreter der Lutherischen Kirche/Missouri-Synode nahmen an den Gesprächen teil, schlossen sich aber den gemeinsamen Erklärungen nicht an.

Auf seiner Tagung im Jahre 1955 beschloß der gemeinsame Ausschuß, den beteiligten Kirchen die Herstellung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zu empfehlen auf der Grundlage der vorhandenen gegenseitigen Anerkennung in

bezug auf Glauben und Predigt im Gehorsam gegen die Heilige Schrift, den Gebrauch der Sakramente, die Voraussetzungen für die Mitgliedschaft und die Ordination. Die Synode der Kirche von Südindien nahm 1956 den Vorschlag an und erklärte sich zu Verhandlungen über eine Kirchenunion bereit. Der Evangelisch-Lutherische Kirchenbund leitete die Vorschläge zwecks Prüfung an die zehn in ihm zusammengeschlossenen Körperschaften weiter. Die Lutherische Arcot-Kirche jedoch entschied, sich an die Kirche von Südindien zu wenden, um Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft herzustellen. Kürzlich wurde die Möglichkeit besprochen, einen gemeinsamen Katechismus für die Kirche von Südindien und den Evangelisch-Lutherischen Kirchenbund zu verfassen.

Auf seiner Tagung im Jahre 1956 befaßte sich der gemeinsame Ausschuß mit der Frage nach dem Wesen der Kirche, ihrer Einheit und Kontinuität. Übereinstimmung konnte nicht erzielt werden. In der Tat schien für die Lutheraner ein großes und vielleicht unüberwindliches Hindernis darin zu bestehen, daß die Kommission der Kirche von Südindien es ausdrücklich ablehnte, die Aufgabe des historischen Episkopats im Interesse einer möglichen Union in Betracht zu ziehen. Die Aussichten für eine Union der beiden Körperschaften werden ferner dadurch beeinträchtigt, daß die führenden Männer des Evangelisch-Lutherischen Kirchenbundes ihren Wunsch nach einem organischen Zusammenschluß seiner Mitgliedkirchen, der den gegenwärtigen Bund ablösen soll, ausgesprochen haben. Nach einem längeren Zeitraum, in dem die Kirchengruppen die Fragen, um die es geht, auf örtlicher und regionaler Ebene in ihren eigenen Sprachen untersuchen können, sollen die Gespräche wieder aufgenommen werden.

Italien

Chiesa Evangelica Metodista (Methodisten)
Chiesa Evangelica Valdese (Waldenser)
(E. R. 1955, S. 79)

Was eine verheißungsvolle Bewegung zur Vereinigung dieser beiden Körperschaften zu sein schien, ist durch die Weigerung der Waldenser, den alten und angesehenen Namen ihrer Kirche aufzugeben, gehemmt worden. Man kann nicht sagen, daß die Verhandlungen aus diesem Grunde beendet wurden. Inzwischen wird die Zusammenarbeit beider Kirchen ausgedehnt. Die Synode der Waldenser beschloß 1956, statt des Zusammenschlusses dieser beiden Gruppen die Vereinigung aller evangelischen Kirchen in Italien zu fördern.

Mexiko

Las Iglesias Cristianas (Discipulos)
La Iglesia Presbiteriana Asociada Reformada
Las Iglesias Congregacionales
(E. R. 1955, S. 80—81)

Die Einigungsbestrebungen dieser drei Kirchen richten sich hauptsächlich auf Zusammenarbeit, es handelt sich also nicht um ausgesprochene Unionsverhandlungen. Aber die Möglichkeit, daß man sich um eine Union bemühen wird, ist keineswegs ausgeschlossen. Der Erste Kongreß Protestantischer Kirchen tagte vom 1.—6. Mai 1956 in Guadalajara und schuf einen ständigen Protestantischen Koordinierungs-Ausschuß. Neben seiner Aufgabe, die Zusammenarbeit unter den drei Kirchen zu fördern, wird dieser Ausschuß „Fragen der Lehre nur auf Wunsch einer der Denominationen und unter Zustimmung der beiden anderen untersuchen".

IV. FORTGESETZTE VERHANDLUNGEN, VON DENEN KEINE BERICHTE ÜBER KONKRETE FORTSCHRITTE VORLIEGEN

Kanada

Synoden verschiedener lutherischer Kirchen
(E. R. 1955, S. 77)

Formosa (Taiwan)

Presbyterianische Synoden von Nord- und Südformosa

Großbritannien - Indien

Kirche von England und Kirche von Südindien
(Neill, S. 27–29; E. R. 1955, S. 88–89)

Indien

Evangelisch-Lutherische Goßner-Kirche
Evangelisch-Lutherische Ebenezer-Kirche
(E. R. 1955, S. 78–79)

Iran

Bischöfliche Kirche (anglikanisch) und Evangelische Kirche (presbyterianisch)
(Neill, S. 55–56; E. R. 1954, S. 303)

Japan

Verschiedene lutherische Kirchen und Missionen
(E. R. 1955, S. 79–80)

Madagaskar

Londoner Missionsgesellschaft, Pariser Evangelische Missionsgesellschaft, Ausländische Missionsgesellschaft der Quäker
(Neill, S. 57–58; E. R. 1954, S. 304)

Nigeria

Westafrikanische Provinz (anglikanische Diözesen von Lagos und Niger)
Methodistenkirche (Ostnigeria)
Methodistenkirche (Westnigeria)
Presbyterianische Kirche von Biafra
(Neill, S. 58–61; E. R. 1955, S. 82)

Spanien

Lutheraner, Methodisten, Presbyterianer und andere Mitglieder der Föderation der „Iglesia Evangelica Española"

Vereinigte Staaten von Amerika

Amerikanische Lutherische Kirche und Lutherische Kirche/Missouri-Synode
(Neill, S. 91–92; E. R. 1954, S. 314–315; E. R. 1955, S. 91–92)

DOKUMENTE ÜBER KIRCHENUNIONSVERHANDLUNGEN

Die folgenden gedruckten Dokumente können bei der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Ökumenischer Rat der Kirchen, 17, route de Malagnou,

Genf, bestellt werden. Zahlungen können durch Internationale Postantwortscheine in Beträgen geleistet werden, die dem Preis in Schweizer Franken entsprechen.

Ceylon

Scheme of Church Union, 3rd revised edition, 2.— schw. Fr.

Südindien

Constitution of the CSI. 2.— schw. Fr.
The Holy Spirit and the Life in Christ (Papers of CSI-Lutheran Conversations), 1953. 1.75 schw. Fr.
Unity in Faith and Life (Papers on the CSI-Lutheran Conversations), 1954. 1.50 schw. Fr.
Relations between CSI and Anglican Communion, 1950. —.50 schw. Fr.
Report adopted by Convocation of Church of England (on CSI), 1955. 1.50 schw. Fr.
Replies to criticisms on Convocations of Canterbury and York, 1955. —.40 schw. Fr.
Presidential Address to Canterbury Convocation, 1955. —.40 schw. Fr.
Twenty Questions (on CSI by Bishop Sumitra), 1955. —.80 schw. Fr.

Nordindien

Round Table Conference, 1948. —.40 schw. Fr.
Amendments to Plan of Church Union, 1955. —.40 schw. Fr.
Suggested Services at Proposed Inauguration, 1955. —.80 schw. Fr.

Nigeria

Proposed Scheme of Union, reprinted 1955. 1.50 schw. Fr.

Vereinigtes Königreich

Church Relations in England, 1950. 1.50 schw. Fr.
Baptist Response to Church Relations in England, 1953. —.40 schw. Fr.
Churches of Christ Response to Church Relations in England, 1954. —.40 schw. Fr.
Relations between Church of England and Church of Scotland, 1951. 1.50 schw. Fr.
Joint Report of Congregational Union and Presbyterian Church, 1948. —.40 schw. Fr.

Vereinigte Staaten von Amerika

Basis of Union (of Congregational-Christian and Evangelical and Reformed Churches). —.40 schw. Fr.
Plan of Union (of Presbyterian U.S.A., United Presbyterian, and Presbyterian US Churches), 1953. —.40 schw. Fr.
Report of Joint Union Committee (of American Lutheran, Evangelical Luth., Luth. Free, and United Evangelical Luth. Churches), 1954. 5.35 schw. Fr.
Plan for United Church („Greenwich Scheme"), 1955. —.40 schw. Fr.

Chronik

Die große ökumenische Asienkonferenz, die vom 17.—27. März unter dem Thema „Der gemeinsame Verkündigungsauftrag der Kirchen in Ostasien" Vertreter aller jungen protestantischen Kirchen Südostasiens in Prapat im Innern Sumatras zusammenführte, wurde durch einen ökumenischen Kirchentag eingeleitet, der von der indonesischen lutherischen Batakkirche durchgeführt wurde. Unter den über 100 000 Teilnehmern befanden sich außer den leitenden Vertretern der asiatischen Kirchen und hohen Persönlichkeiten der indonesischen Regierung Vertreter des Ökumenischen Rates und des Internationalen Missionsrates. Die Beratungen in Prapat führten zu dem einmütigen Beschluß der 124 Abgeordneten, eine ständige „Ostasiatische Christliche Konferenz" ins Leben zu rufen.

Eine Südostasienkonferenz über die christliche Verantwortung gegenüber Gebieten raschen sozialen Umbruchs wurde im März ds. Js. in der Nommensen-Universität (Sumatra) veranstaltet.

Ein Weltkongreß für lutherische Theologen im Lehramt findet erstmalig im Zusammenhang mit der diesjährgen Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in den USA vom 12. bis 14. August im lutherischen St. Paul-Seminar Minnesota statt.

Ein Weltkongreß für soziale Verantwortung wird vom 7.—10. August ds. Js. Laien und Kirchenführer aus lutherischen Kirchen in aller Welt in Springfield (Ohio) zusammenführen.

Der 17. Internationale Kongreß der Alt-Katholischen Kirche wird vom 19.—23. September ds. Js. in Rheinfelden (Schweiz) unter dem Thema „Laien im Dienst der Kirche" stattfinden. Dem Kongreß wird eine Konferenz alt-katholischer und anglikanischer Theologen über Abendmahlsfragen vorausgehen.

Die 6. mennonitische Weltkonferenz, zu der über tausend Vertreter mennonitischer Gemeinden aus vielen Ländern der Erde erwartet werden, findet vom 10.—16. August in Karlsruhe statt. Es gibt heute insgesamt etwa 500 000 Mennoniten. Das Schwergewicht liegt in den USA und in Holland.

Eine ökumenische Studienabteilung für Australien wurde dem Australienrat für den Ökumenischen Rat der Kirchen angegliedert. Zunächst wird der Studienabteilung die Aufgabe zufallen, die erste Konferenz der australischen Kirchen über Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung im Januar 1959 vorzubereiten, die unter dem Thema „Gehorsam gegen Christus als Herrn von Kirche und Welt" stehen soll.

Die „Vereinigte Kirche Christi" wurde Ende Juni durch Verschmelzung der Christlichen Kongregationalkirchen mit der Evangelischen und Reformierten Kirche in Cleveland, Ohio (USA), begründet. Die neue Kirche zählt etwa zwei Millionen Mitglieder.

In 6300 Baptistengemeinden Kanadas und der Nordstaaten der USA wird es künftig keine unterschiedliche Behandlung der Rassen mehr geben. Auf dem 50. Amerikanischen Baptistenkonvent verpflichteten sich ferner 3500 Delegierte im Namen ihrer 1 500 000 Gemeindeglieder, sich von allen Klubs, Vereinen und Organisationen zurückzuziehen, die in irgendeiner Weise eine Rasse diskriminieren.

Die Vereinigte Kirche von Japan (Kyodan) hat ein Forschungsinstitut für den Auftrag der Kirche in der Welt von heute ins Leben gerufen. In enger Zusammenarbeit mit der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen wird sich das Institut mit Fragen von Glauben und Kirchenverfassung, von Kirche und Gesellschaft und des „raschen sozialen Umbruchs" in Japan, sowie mit rassischen Problemen, dem Kommunismus und der ökumenischen Bewegung befassen.

Zu einer „Konferenz europäischer Kirchen" haben sich über dreißig evangelische Kirchen Europas auf einer Tagung in Liselund auf Seeland (Dänemark) vom 27.—31. März 1957 zusammengeschlossen. Die neue Kirchengemeinschaft versteht sich als ein Provisorium für einen noch zu bildenden „Europäischen Rat der Kirchen", der später als regionales Organ des Ökumenischen Rates der Kirchen wirksam werden kann, wenn die Mitgliedskirchen der Ökumene ihr Einverständnis dazu geben.

Zunächst sollen die in Liselund nicht vertretenen lutherischen Kirchen Deutschlands und Skandinaviens sowie die anglikanischen und orthodoxen Kirchen in Europa gebeten werden, sich an der Arbeitsgemeinschaft zu beteiligen. Mit dem Moskauer Patriarchat der orthodoxen Kirche Rußlands will man erst dann Fühlung aufnehmen, wenn mit dem Ökumenischen Rat eine Übereinstimmung darüber erzielt worden ist.

Der sechste europäische ökumenische Jugendkongreß findet unter dem Thema „Europa im Atomzeitalter" vom 25. Juli bis 5. August ds. Js. im Schloß „Oud-Poelgeest" zu Oegstgeest bei Leiden (Niederlande) statt.

Nach einem Besuch bei der orthodoxen Kirche Finnlands erklärte der Leiter des Außenamtes der russischen orthodoxen Kirche, Metropolit Nikolai, beide Kirchen hätten entschieden, die seit dreißig Jahren unterbrochenen Beziehungen wieder aufzunehmen. Die finnischen Orthodoxen unterstellen sich aber weiterhin dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel.

Die orthodoxe Kirche von Griechenland hat beschlossen, sich in Zukunft auf den Konferenzen des Ökumenischen Rates nur noch durch Laien-Theologen und nicht mehr durch ordinierte Geistliche vertreten zu lassen. Gegen den Beschluß des Heiligen Synods erhoben die Theologieprofessoren Alivisatos, Bonis, Konidaris und Vellas Einspruch, der aber als „unannehmbar" abgelehnt wurde. Der Heilige Synod hat auf seiner Aprilsitzung das Rücktrittsgesuch von Prof. Hamilkar S. Alivisatos als Mitglied des Synods und Generalsekretär des Synodalausschusses für die Beziehungen zu Auslandskirchen angenommen. Prof. Alivisatos bekleidete das Amt des Generalsekretärs und Beauftragten für Zwischenkirchliche Hilfe seit dem zweiten Weltkrieg. Neuer Sekretär des Auslandsausschusses wurde Archimandrit Damaskinos Papachristou.

Studientagungen über Fragen der ökumenischen Bewegung werden auch in diesem Jahr in Frankreich von römisch-katholischen Kreisen in Fortsetzung des Werkes von Abbé Paul Couturier veranstaltet. Sie werden im „Maison de Retraites" in Lyon-Chatelard abgehalten.

Die Empfehlungen eines Studienkreises namhafter Theologen der britischen Kirchen (der Kirche von England, der Kirche von Schottland, der Presbyterianischen Kirche von England und der Bischöflichen Kirche in Schottland) haben eine Vereinheitlichung des geistlichen Amtes in den britischen Kirchen bischöflicher und reformierter Tradition zum Ziel, um die genannten Kirchen näher zueinander zu führen.

Ein schottischer Kirchentag soll vom 5.—11. August ds. Js. in Aberdeen stattfinden. Etwa 3000 Teilnehmer aus ganz Schottland und dem Ausland werden dazu erwartet.

Das Ostkirchen-Institut, das auf Anregung des Ostkirchenausschusses ins Leben gerufen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster angegliedert ist, hat zu Beginn des Sommersemesters seine Tätigkeit aufgenommen. Es soll unter Leitung von Prof. D. Dr. Stupperich mit einer Theologisch-historischen und einer Soziologisch-kirchenkundlichen Abteilung das kirchliche und religiöse Leben des gesamten osteuropäischen Raumes erforschen und durch Vorlesungen und Vorträge das Interesse der Studentenschaft und der Öffentlichkeit für ostkirchliche Fragen wecken.

Von Personen

Der Bischof von Chichester, Dr. George K. A. Bell, Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen, hat bekanntgegeben, daß er zum Ende dieses Jahres von seinem Amt als anglikanischer Bischof von Chichester zurücktreten wird.

Bischof Dionysius wurde vom Oberhaupt der orthodoxen Kirche in der Sowjetunion, dem Patriarchen Alexius in Moskau, zum Exarchen für Nordamerika ernannt.

Erzbischof Tiran Nersoyan, bisher London, wurde zum neuen armenisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem gewählt.

Erzbischof Stephan von Sofia und Exarch von Bulgarien ist im Alter von 79 Jahren in der Internierung verstorben.

Ignatius Ephrem I., Patriarch von Antiochien und dem gesamten Orient und Oberhaupt der assyrischen orthodoxen Kirche, ist im Alter von 70 Jahren verstorben.

Propst Marlow aus Gorki wurde zum neuen Vertreter des Moskauer Patriarchats in Berlin-Karlshorst bestimmt.

Ihren 70. Geburtstag begingen am 5. Mai der Erzbischof von Canterbury, Dr. Geoffrey Fisher, und am 17. Mai Prof. Hamilkar Alivisatos (Athen).

Prälat D. H. Maas (Heidelberg) feiert am 5. August seinen 80. Geburtstag.

Oberkirchenrat Riedel, München, wurde vom Rat der EKD zum Vertreter der EKD in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland berufen.

Das Eden Theolgical Seminary in Webster Groves (Missouri/USA) verlieh die Ehrendoktorwürde an Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg (Dortmund) und Pfarrer Dr. Jürgen Winterhager (Berlin).

Zeitschriftenschau

Bolewski, Hans, „Ökumenisches Christentum und Evangelische Akademie", Lutherische Rundschau VI/4 (Febr. 1957), Seite 358—370.

Rein zeitlich gehören die Schaffung des Ökumenischen Rates und die Einrichtung der Evangelischen Akademien zusammen. Ist ihr gemeinsames Erscheinen Zufall? Der Verfasser stellt sich der Frage nach dem Sinn, dem Gehalt, dem Weg der Geschichte, der diese beiden Formen entstammen. Das Gleichzeitige von Akademie und Ökumene mache es nötig, ihre innere Bezogenheit aufeinander zu begreifen, um beide recht zu verstehen. Die Ausführungen des Verfassers bewegen sich um das Thema Kirche und Welt, christliche und weltliche Ökumene. Der ökumenische Sinn der Arbeit der Evangelischen Akademien sei, das Psalmwort wieder verstehbar zu machen: „Alle Welt fürchte den Herrn, und vor ihm scheue sich alles, was auf dem Erdboden wohnt."

Elliott, Willis E., „Unity Through Community", The Christian Century, 8. Mai 1957, S. 586—588.

W. E. Elliott berichtet über ein ökumenisches Experiment: die community churches, in denen auf überkonfessionellem Boden die eine Ortsgemeinde geschaffen werden soll. Man geht in ihnen von der Einsicht aus, daß christliche Einheit in der Ortsgemeinde und unter dem Kirchenvolk nicht durch organisatorische Maßnahmen von Kirchenleitungen verwirklicht wird, ist sich aber darüber klar, ein wie weiter Weg bis zur „Einheit, die wir erstreben", noch zu gehen ist. Der Verfasser stellt die Schwächen und Vorzüge dieser Gemeinden dar, in denen theologische Fragen nicht unterschlagen werden, aber doch die Liebe der Erkenntnis vorangestellt wird.

Fry, Franklin Clark, „Die Einheit der Kirche", Lutherische Rundschau VI/4 (Febr. 1957), S. 342—357.

Die Grundvoraussetzungen für die Einheit der Kirche lassen sich nach F. C. Fry, dem Präsidenten der United Lutheran Church of America, in fünf Sätzen zusammenfassen: 1. Die Einheit ist eine Gabe von Gott. 2. Die Einheit besteht in Christus und darin, daß Christus in uns ist. 3. Das Führen zur Einheit ist ebenso wie das Führen zur Wahrheit das Werk des Heiligen Geistes. 4. Wer die Einheit bejaht, muß auch die Einigung wollen. 5. Die Einheit ist ein machtvoller Gedanke. Zu den „falschen Gründen für kirchliche Zusammenschlüsse" zählt der Verfasser: Gleichgültigkeit gegenüber dem Glauben, „Gefühligkeit", Sucht nach großen Gruppierungen, Wunsch nach größerem Prestige, Konkurrenz mit anderen Kirchen, Gesichtspunkt der Wirtschaftlichkeit. Abschließend setzt sich der Verfasser mit falschen Einwänden gegen eine Vereinigung von Kirchen auseinander und nennt Fragen, die jeder Kirche Anlaß geben, ihre eigene Bereitschaft zur Einheit zu prüfen.

Heinecken, Martin J., „Strömungen in der amerikanischen Theologie", Lutherische Rundschau VI/4 (Febr. 1957), Seite 384—396.

Der Verfasser zeichnet zunächst den Hintergrund, gegen den die heutige amerikanische Theologie gesehen werden muß. Die Situation am Anfang dieses Jahrhunderts war durch den Einfluß von Theologen wie Ritschl, Schleiermacher und Rauschenbusch,

von den Philosophen Josiah Royce, William James und John Dewey und ferner durch die Repristination der lutherischen Orthodoxie und den Fundamentalismus bestimmt. Auf diesem Hintergrunde stellt der Verfasser vier Strömungen der amerikanischen Theologie dar: 1. Das Wiedererwachen eines militanten und gut unterrichteten Fundamentalismus, 2. die Fortdauer eines geläuterten Liberalismus, 3. die Vertreter einer Neo-Orthodoxie und 4. den Einfluß der Luther-Renaissance. Unter denen, die über Biblizismus und Liberalismus hinausgelangt sind, stellt sich ein neues Aufmerken auf die konfessionellen Unterschiede ein. In der ökumenischen Bewegung tragen diese Unterschiede nicht wenig zum gemeinsamen Reichtum bei.

Hutchinson, Paul, „Protestantism in the Crisis of These Times", The Christian Century, 13. März 1957, Seite 321—323; 20. März 1957, Seite 354 bis 357; 3. April 1957, Seite 418—419.

In diesen 3 Artikeln, die ein Kapitel seines Buches *The Ordeal of Christianity* (New York, Association Press, 1957) wiedergeben, versucht der Verfasser, über die Lage und Zukunft des Protestantismus in Europa, Asien und Afrika Rechenschaft abzulegen. Zu den Schwächen des Protestantismus in Europa zählt der Verfasser den Verlust des Kontaktes der Kirchen mit der Arbeiterschaft, den schwachen Besuch der Gottesdienste, die Kluft zwischen den Kirchen in Ost und West, die Barthsche Eschatologie, das Staatskirchensystem usw. Besondere Bedeutung für die Zunkunft mißt der Verfasser den Freikirchen und der Jugendarbeit und Laienbewegung in der EKD bei. Aus dem asiatischen Raum beleuchtet der Verfasser die Situation in Japan, China und Indien. Bei der Betrachtung des Protestantismus in Afrika steht die Rassenfrage im Vordergrund. Anlaß zur Hoffnung seien neue Wege der Verkündigung und die ökumenischen Bestrebungen.

Küppers, Werner, „Christus und die Kirche in der theologischen Lehre". Internationale Kirchliche Zeitschrift XLVII/1 (Jan.—März 1957), Seite 35—64 (Seite 64—66: Literatur, nach Konfessionen geordnet).

Die Frage „Was ist die Kirche?" beschäftigt jede Konfession, von denen bisher keine eine endgültig festgelegte Antwort gegeben hat. Der Verfasser läßt sich das Thema „in doppelter konfessioneller Zuspitzung" sowohl von den „Theologen des Weltprotestantismus um Lund" als auch von den „Theologen der weltweiten römisch-katholischen Kirche um Pius XII." stellen, sieht sich aber an die Heilige Schrift und die Lehrtradition der gesamten Kirche verwiesen. Der Verfasser analysiert die gestellte Frage unter vier Gesichtspunkten (Begründung der Kirche durch Christus, Leitung der Kirche durch Christus, Gegenwart Christi in der Kirche, Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche), um dann zu versuchen, einen allgemeinen Ansatzpunkt zu ihrer Lösung aufzuweisen. Der untersuchte Ansatzpunkt ist die Heiligkeit der Kirche, die nach Ansicht des Verfassers „das Wesen ihrer Verbindung mit Christus" ausmacht. Abschließend werden aus dem Erarbeiteten eine Reihe von Folgerungen gezogen.

Le Guillou, O.P., M.-J., „Le Catholicisme et le Mouvement Oecuménique", Istina 1956, Nr. 4 (Okt.—Dez.), Seite 416—442.

Der Artikel versucht aufzuzeigen, in welchem Maße sich die katholische Welt bemüht, der ökumenischen Bewegung gerecht zu werden. Nach einer kurzen Besprechung des einschlägigen katholischen Schrifttums aus den letzten 30 Jahren stellt der Verfasser dar, inwiefern die ökumenische Bewegung in ihrem universalen und religiösen Charakter eine umfassende Antwort von der katholischen Kirche erfordert. Er stellt die Frage, ob ein Gespräch zwischen der katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat überhaupt möglich sei. Unter Betonung der Notwendigkeit eines solchen Gespräches charakterisiert er die fast unüberbrückbar erscheinenden Schwierigkeiten und Unterschiede auf dem Gebiet der Ekklesiologie. Ob die katholische Kirche dem Ökumenischen Rat in absehbarer Zeit beitreten könne oder nicht, die katholischen Theologen sollten an den ökumenischen Problemen, die den Rat bewegen, mitarbeiten. Die katholische Kirche könnte in gewissen Ausschüssen des Rates vertreten sein und sich besonders an praktischer, sozialer Arbeit beteiligen. Jedes Gespräch aber müsse die Herrschaft Christi zum Mittelpunkt haben. Christus wird uns in seiner Gnade, wenn wir seinem Willen treu sind, die

gegenseitige Liebe schenken und den Weg zur christlichen Einheit weisen, welches auch die Opfer sein mögen.

Ledig, Peter-Kristian, „Die verantwortliche Gesellschaft", Gewerkschaftliche Monatshefte VIII/3 (März 1957), Seite 151—157.

Der Verfasser skizziert die Beiträge der Ökumene zu den Fragen der gesellschaftlichen Wandlung, die Neubesinnung innerhalb der Kirche auf ihren Auftrag in der Welt und die Grundgedanken der Berichte von Amsterdam, Evanston und Arnoldshain (Juli 1956) zum Thema der „verantwortlichen Gesellschaft". Die Kirchen in der Ökumene hätten angesichts der sozialen Fragen begriffen, daß es hier kein Zurück mehr gebe. Starre Ideologien könnten nicht mehr helfen. Der Verfasser deutet an, woher die Kirchen Maßstäbe für soziale Gerechtigkeit und die Freiheit einer „Verantwortlichen Gesellschaft" gewinnen. Um die Person in der industriellen Gesellschaft zu retten, müsse (nach P. Tillich) die christliche Aktion einen Weg in der Korrelation zweier Pole finden: des neuen Seins, von dem das Christentum Zeugnis ablegt, und der Bewegungen, die auf ihre verschiedene Weise gegen die entpersönlichende Macht der technisierten Gesellschaft streiten. Die Beiträge der Ökumene zu den Fragen der gesellschaftlichen Wandlung bemühten sich, einen solchen Weg zu zeigen.

Minear, Paul S., „Action and Reaction in Ecumenical Movement: A Foreword", Religion in Life XXVI/2 (Frühjahr 1957), Seite 163—168.

Im Hinblick auf die nordamerikanische Studienkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verweisen wir auf diese Sondernummer mit Beiträgen zum Thema „Die Einheit, die wir erstreben". Neben dem Vorwort von P. S. Minear und einem einleitenden Artikel von J. Robert Nelson, *Christian Unity and Church Unity in the Ecumenical Movement*, enthält das Heft Beiträge zum genannten Thema vom Standpunkt der Kirche von Südindien (Lesslie Newbigin), des orthodoxen Protestantismus (Edward J. Carnell), der Südlichen Baptisten (Theron D. Price), der Lutherischen Missouri Synode (Martin H. Franzmann) und der historischen Freikirchen (John Yoder). Ferner: Stephen Neill, *Christian Unity at the Local Level*; Charles D. Kean, *Christian Unity in the Local Congregation*; John R. Scotford, *What Price Church Union?*

Mundle, Wilhelm, „Die Einheit der Kirchen als theologisches Problem", Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung XI/9 (1. Mai 1957), Seite 133—138.

Die Einheit der Kirche ist für den Glauben eine von Gott geschaffene Wirklichkeit. Wie setzen wir uns aber theologisch mit der Tatsache auseinander, daß diese eine Kirche gespalten ist? Der Verfasser, nach dessen Ansicht die Kirchengemeinschaft vor allem als Gemeinschaft am Evangelium und als Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft in Erscheinung tritt, erörtert die in diesen Fragenkreisen auftretenden Spannungen und Unterschiede. Da die Einheit der Kirche in der unteilbaren und nicht zu relativierenden Wahrheit des Evangeliums bestehe, bleibe die Spaltung der Kirche ein Schicksal, das wir tragen müssen, solange die Wahrheitsfrage zwischen den Kirchen steht. Wenn kirchliche Einigungsbestrebungen und das Verlangen nach Abendmahlsgemeinschaft berechtigt seien, so gelte das in erster Linie von den Bemühungen, diejenigen zu einigen, die auf dem Grunde desselben Glaubens und Bekenntnisses stehen.

Neue Bücher

Eschatologie und Wiedervereinigung im Glauben

T. F. Torrance, Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation. Edinburgh (Oliver and Boyd) 1956, VIII u. 168 Seiten. Preis 16 sh.

In der Absicht, „a closer understanding between the Lutheran and Reformed Churches" (Widmung des Buches an Otto Weber und Ernst Wolf) zu fördern, unternimmt der durch seine Thesen zur christologischen Begründung der Ekklesiologie bekanntgewordene Autor den ebenso aufregenden wie notwendigen Versuch einer Klärung der Eschatologie der Reformatoren. Er untersucht dabei die bei Luther, Buzer und Calvin hervortretenden drei Typen reformatorischer Eschatologie. Daß diesem Versuch durch die Problemstellung, die sich aus der Bestimmung des Verhältnisses zwischen

Kirche und Gottesherrschaft ergibt, ein bedeutendes Gewicht innewohnt, ist deutlich und erhellt zugleich die Aktualität dieser historischen Studie.

Gegenüber der mittelalterlichen Konzeption — die er, etwas karikierend, auf dem spannungslosen Beieinander von Natur und Übernatur ruhen läßt (p. 3), wobei die Übernatur per transfigurationem die gefallene Natur erlöst — zeichnet Torrance die gemeinsame Position der drei genannten Reformatoren als von ihrer vertieften Anschauung der Sünde her geprägt. Nicht Transfiguration vermittels der sakramentalen Apparatur einer sich mit dem Gottesreich identifizierenden Kirche erlöst, sondern Neuschöpfung als freie Tat Gottes. Diese aber ist in ihrer Unaufweisbarkeit recht eigentlich vom eschaton her bestimmt. Gottesreich und Kirche treten daher weit auseinander, wiewohl der biblisch bezeugte Zusammenhang nicht zerrissen wird. („The new creation was already present within history, and if its presence meant tumult and commotion throughout the world and the Church, that was to be interpreted as the travail of its full appearing." p. 4) Freilich bleibt gerade darum Geschichte und Gesicht der Kirche von ihrem Wesen her zweideutig (p. 5), „for the perfect face of the new creation, while partially disclosed in the Church, does not yet fully appear". (a. a. O.)

Innerhalb dieses geschlossenen Bildes der reformatorischen Eschatologie gibt es nun aber doch recht bezeichnende Differenzen. Eine recht bedeutsame Unterscheidung beschreibt T. schon im Einleitungskapitel: „While Lutheran eschatology was mainly an eschatology of judgment, going back to the early Latin Fathers like Cyprian with their emphasis on the decay and collapse of the world, Reformed eschatology was mainly an eschatology of the ressurection, going back to the early Greek Fathers with their emphasis upon the renewal of the world through the incarnation of Christ." (p. 5) Damit sind natürlich die Charakteristika keineswegs erschöpft; aber es bedarf nach Ansicht des Verfassers der Akzente, um ein plastisches Bild zeichnen zu können. In diesem Sinne faßt er Luthers Eschatologie zusammen unter dem Oberbegriff einer „eschatology of faith", während die Positionen Buzers und Calvins als Eschatologie der Liebe bzw. der Hoffnung charakterisiert wurden.

Ob diese Akzentuierung nach Glaube, Hoffnung und Liebe sehr glücklich ist, mag dahingestellt bleiben. Gegenüber der unverkennbaren Künstlichkeit dieser Konstruktion, die in dem Augenblick zusammenbräche, falls in der Forschung ein vierter Typus reformatorischer Eschatologie aufträte, ist von ungleich größerem Gewicht, was an Inhaltlichem zutage gefördert wurde. Man hat auf wenigen Seiten eine wissenschaftlich zuverlässige, sprachlich klare Zusammenfassung der wesentlichsten Erkenntnisse der Reformation unter dem Aspekt der Eschatologie.

Wenn Luther das Verhältnis von Gottesherrschaft und Kirche bestimmen will, dann ist sein eigentliches Schlüsselwort „Glaube". Torrance zeigt in seinem gesamten ersten Kapitel mit großer Sorgfalt, daß „Glaube" bei Luther vorwiegend eschatologisch bestimmt ist — als Gegenwart des kommenden Herrn. Nicht dem Aeon des Schauens, sondern dem Aeon des Glaubens gehört die Kirche an, was deutlich wird an der Betonung des „sola" fide, das dem enthusiastischen Reichsgottes„bau" wehrt, ebenso wie an der Beschreibung der Kirche als „Regnum gratiae" bzw. „Regnum in fide" (71); sie besteht „usque ad iudicium extremum" (ib.). Sogar eine „newe Grammatica" (6) hält Luther für nötig, um die rechten Worte zu finden, die der endzeitlichen Bestimmtheit des In-der-Kirche-Seins entsprechen könnten. „Pilgrimage" (54) ist daher für T. der zusammenfassende Begriff, unter dem man Luthers Konzeption begreifen kann.

So ist die Kirche wesenhaft eschatologische Gemeinschaft, denn im Wort Gottes wird dem Menschen vor allem Verheißung zuteil (54 f.), was am deutlichsten bei der Taufe hervortritt. Das muß so sein, weil ja der Glaube als Wesen der Kirche dem Wort Gottes korrespondiert, heißt nach T. aber nicht, daß Kirche nur „in actu" — also im Lautwerden des Wortes und sonst nicht — existiert; vielmehr ist das lautwerdende Wort Zeugnis der „continuous creation of the Word, acting from beyond the Church and impinging on it." (55) Zu fragen ist freilich, ob Luthers Kirchenbegriff ganz erfaßt worden ist, wenn der Verfasser sagen kann, daß das eigentliche Leben der Kirche — als in dem erst im Eschaton zur Erfüllung gelangenden ewigen Verheißungswort Gottes gegründet — „lodged beyond of it" (55) ist, also jenseits der Kirche „wohnt".

Gerade wenn man den zutreffenden Darlegungen des Verfassers a. a. O. folgen kann, in denen er eine christologische Analogie in Luthers Kirchenbegriff vorfindet, ergibt sich die Frage, ob bei solcher Definition die zwei Naturen nicht allzu sehr auseinandergerissen werden und man Luther damit uminterpretiert.

Dies tritt weiter hervor bei der Betrachtung der Kirche im äußeren Sinn; sie ist eine der drei Hierarchien bzw. Sozialstrukturen (59) des menschlichen Lebens und existierte bereits (ib.), ehe es oeconomia und politia gab (57 f.). In diesem Sinne hat sie institutionelle, irdisch-äußere Existenz und ist doch „constantly threatened and obstructed" (59) von dieser Last ihrer sichtbar-historischen Struktur. Da Kirche und Gottesherrschaft gleichwohl nicht identisch sind, ergibt sich die notwendige Annahme einer „duplex communio" (60) in der Kirche, welche wiederum sowohl der Zwei-Regimenten-Lehre (16 ff.) als auch der anthropologischen Unterscheidung des „homo carnalis et exterior" vom „homo spiritualis et interior" (10 ff.) korrespondiert und damit die der Gesamtauffassung Luthers zugrundeliegende „eschatological perspective" (29 ff.) deutlich werden läßt.

T. spricht in diesem Zusammenhange von einer „sacramental analogy" (60 ff.) bei Luther und meint damit die Applikation der Zwei-Naturen-Lehre auf die Ekklesiologie. Luther folgert daraus vor allem die Verborgenheit des göttlichen Seins der Kirche, solange der Aeon des Glaubens dauert: solange ist die Kirche „under the Cross" (64 ff.). Torrance versucht an dieser Stelle, seine bereits im ökumenischen Gespräch hervorgetretene Lieblingsthese, daß „the Church is at once iusta et peccatrix" (65), aus Luther zu beweisen; dieser Versuch ist — nicht nur wegen des Fehlens eines entsprechenden Zitates — als gescheitert anzusehen. Zwar haften der Kirche, was bei der Hauptschaft des menschgewordenen Gottessohnes selbstverständlich ist, die Zeichen dieses vergehenden Aeons an — sündige Glieder in großer Zahl, zu denen er sich gesellte —; aber ist sie selber, die doch in eben dieser ihrer Zwie-Natur unmittelbar aus Christus hervorwächst, als Sünderin zu betrachten? Schon dies, daß Luther sie verborgen sein, „sub cruce" leben und eine „scandalosa facies" tragen läßt (67), zeigt, daß sie als die verborgene Gegenwart des erhöhten Gottmenschen nicht die Attribute ihrer Glieder trägt; der Sünder ist nicht verborgen. Nicht der Mensch als „iustus et peccator" existiert „sub contrario", sondern der — täglich auferstehende und also aus Christus sündlos geborene und sündlos bleibende — „homo interior et spiritualis". Hier gilt es sorgfältig zu differenzieren, um keinem Fehlschluß zu erliegen; die Ekklesiologie ist eben kein bloßer Sonderfall der theologischen Anthropologie. Sie wäre dies nur, wenn die Kirche wesensmäßig Zusammenschluß von Menschen wäre. Nach Luther hingegen ist der menschgewordene Gott ihr stiftender und erhaltender Hauptfaktor. Dann aber kann man nicht einfach den Sünder und die Kirche parallelisieren. Im übrigen sei hierzu auf die bekannte und weitläufig erörterte Mehrschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff verwiesen (vgl. Holl, Kattenbusch u. a. zur Sache).

In nicht unerheblichem Kontrast zu Luthers Kirchenbegriff findet sich Buzers, aus der „Eschatology of Love" hervorfließende Anschauung (73—89). Die Ursprünge seiner besonderen Auffassungen von Kirche und Gottesherrschaft sieht T. einmal in der stärker gesamt-biblisch orientierten Gedankenwelt, zum anderen in starker Beeinflussung durch die Straßburger mystische Tradition begründet (73 f.). Von Bedeutung — vor allem für seine spätere Wirksamkeit in England — ist sein „attempt to get behind mediaevalism and . . . to restore the ancient Catholic Church" (73). Man tut Buzer kein Unrecht, wenn man, nach T., seine Theologie versteht „in terms of the Catholic Church and patristic theology of the first six centuries" (ib.); damit aber gewinnt der von ihm repräsentierte Zweig „of Reformed rather than Lutheran Theology" (ib.) seine charakteristische Bedeutung im heutigen Anglikanismus, womit freilich nicht Buzer und der Anglikanismus miteinander identifiziert werden sollen.

Denkt Luther vor allem vom Wort Gottes her — als dem inkarnierten, lebendig gegenwärtigen Herrn —, so ist Buzer, ebenso wie Calvin, daran interessiert „to lay the stress upon the word and spirit in their inseparable conjunction" (74). Der Geist als Angeld des kommenden Reiches spielt daher in seiner Theologie eine unverhältnismäßig größere Rolle als bei Luther, ebenso wie er die Inkarnation des Sohnes Gottes primär als den Beginn der Neu-

schöpfung versteht (75). „That is being realised now in and through the Church, where God's Kingdom is set up in the midst of the fallen world, where men are brought back to the divine purpose of love and learn to live for God and for one another." (ib.) Durch die Aktion der Christenheit geht das Heilsgeschehen weiter, kommt das Ende — in Form einer immer weiter ansteigenden Zahl von befreiten, die göttliche Liebesabsicht erkennenden und selber praktizierenden Menschen — näher. Das Regnum Christi „has entered into the midst of our life on earth, and overlaps this present age here and now" (77). Sehr im Unterschied zu Luther sieht Buzer in der Kirche das Regnum Christi, „because the Rex dwells in her midst" (81). In der Kirche leben aber heißt für alle Christen, daß sie ihren Glauben verwandeln in eine getreue und aktive Liebe zu allen Menschen, „for they are to live out among men the communion of love to which they belong in Christ". (ib.) „The Kingdom of Christ is a Communio or Res publica of those who are moderated by the Spirit of Christ and in whose hearts there is begotten a divine love which grows and increases, reaching out to the perfection of the resurrected life. It is this amazingly eschatological conception of love that is the most moving and characteristic element in Buzer's theology." (82)

Es leuchtet ein, daß sich von hier aus ein Weg ergibt, der das Regnum Christi sowohl in der Kirche als auch im Staate wirksam sieht, „so that the life of the Church protected by the State may freely grow in obedience to God's Word and in the exercise of love, and so assume the character of a Res publica or Societas Christiana" (87). „For Buzer the Kingdom of Christ in its relation to this world is not merely a Hörreich but also a Sehreich (to use Luther's terms)." (ib.) Das aber zeigt die Nähe zu Calvin (89), wiewohl hier manche Unterschiede obwalten: Weit stärker als Calvin versteht Buzer die Kirche einmal als Communio renatorum und zum andern als Regnum Christi, das sogar in der Gestalt eines staatlichen regnum externum erscheinen kann (89). Zentral aber bleibt seine paulinische Vorstellung von der Liebe als d e r eschatologischen Realität, die sogar bleibt, wenn Glaube und Hoffnung dahinschwinden (ib.); diese Vorstellung fügt die beiden Seiten seines Kirchenbegriffs zusammen.

Calvin gelang dies durch eine kraftvollere Christologie sowie durch einen präziseren Kirchenbegriff; das belebende Element seines gesamten Theologisierens ist die Eschatologie, die ihn seit seinem ersten theologischen Werk beschäftigt (90 f.). „The real clue to Calvin's eschatology is to be found in the expression ‚Christ is our clothing'. That is to say, his eschatology, and all his language about the prison of the body, are to be interpreted in terms of Christology" (91). Allerdings denkt er nicht primär vom Individuum her, sondern von der Kirche als dem Leibe Christi (95). Erbauung, Wachstum, Fortschritt sind daher adaequate Kategorien, mit deren Hilfe sich ihm das Verhältnis von Kirche und Gottesherrschaft darstellt (96). Man kann es mit T. noch dynamischer ausdrücken und sagen, daß für Calvin „eschatology is the analogical transposition of Christology to the whole understanding of the Church. In His birth, life, death, resurrection and ascension Christ is our only way to understanding the celestial mystery of the last things" (101). „Or, to put it otherwise, eschatology is the doctrine of the Spirit and all that ‚union with Christ through the Spirit' involves" (ib.). Der Glaube aber korrespondiert diesem eschatologischen Geistbegriff dadurch, daß er sich der kommenden Welt entgegenstreckt und den Advent Christi antizipiert (103), das complementum, dem das initium bereits voranging. Calvin's Eschatologie enthält zwei Momente: initium und complementum. Dem entspricht der Glaube — „for it is in hope that faith stretches out to its possession of glory in Christ" (110) —, aber auch die Christologie: das initium unserer Erlösung ist die Kreuzigung, das complementum dagegen die Auferstehung (113). Wo aber ist nun das medium zwischen den beiden eschatologischen „Momenten"? Christus selber in seiner Hauptschaft über die Kirche; Er selber mit seinem Regnum steht zwischen dem initium (nämlich der Gründung der Kirche) und dem complementum (der consummatio mundi) der Gottesherrschaft, die in dieser Zwischenzeit sich als Herrschaft Christi darstellt (114).

Die sehr instruktiven Ausführungen T.s zeigen deutlicher als das vorangehende Summarium es vermag, die Zielrichtung der Calvinschen Gedanken und die herrschende Stellung der „Eschatologie der Hoffnung" darin. Im Grunde ist alles, selbst das Kommen Christi in diese Welt, auf den zweiten

Advent hin orientiert: Inkarnation, Glaube, Kirche sind so Stationen auf dem Wege zum Ziel, das durch den Geist bereits in die Gegenwart hineinragt. Auch die „Analogia Christi" — d. h. die Anwendung christologischer Kategorien — ist im Grunde zu erklären von dem starken eschatologischen Akzent der Theologie Calvins, dem der 2. Advent Christi mindestens so entscheidend für die Gegenwart des vollen Heils ist wie der 1. Advent. Aus diesem Grunde muß auch die zwischen initium und complementum gelegene Strecke per Analogiam Christi gedeutet werden. T. sieht mit Recht, daß hier der eigentliche Gegensatz zu Luther liegt, der sich auf den verschiedensten Gebieten widerspiegelt. Der betreffende Schlußabschnitt (139 ff.) gehört zum Instruktivsten dieser ausgezeichneten Analyse, wobei man den vom Verfasser gezogenen Folgerungen durchaus nicht in allem zuzustimmen braucht.

Vielleicht darf man folgende vorläufige Folgerung aber doch schon andeuten: Als notwendiger Kontrast zu einer Überbetonung der Hoffnung im Sinne spätjüdischer Eschatologie auf seiten Calvins, aber auch Buzers — so als wäre das Kommen Jesu in diese Welt, das „ephapax" geschah, noch ergänzungsbedürftig, erst ein Anfang — steht Luthers Theologie vorwiegend auf dem „est" als auf der bereits geschehenen Tat Gottes, die jetzt wirkende und inkorrigible Gegenwart unter uns ist. Das Eschaton (als „zweiter" Advent verstanden) ist nicht eigentliches Ziel, zu dem Inkarnation, Kreuz und Auferstehung nur Auftakte wären, sondern Folge und Ergebnis von Jesu einmaliger Heilstat, in der — weil sie Gottes Tat ist — alle Gegenwart und Zukunft bereits umschlossen ist.

Der hier angedeutete Unterschied in der Wertung der Eschatologie bewirkt zugleich — wie selbstverständlich — einen unterschiedlichen Geist-Begriff (Luther: „Ihr habt einen anderen ‚Geist' als wir"); beides erklärt sich aus einem je verschiedenen Verständnis der Christologie, das wiederum — und damit schließt sich ein Kreis — von der Eschatologie geprägt ist (s. o.). Das wird etwa daran deutlich, daß der Geist als endzeitliche Gabe von Calvin vorwiegend als Bewirker der Union zwischen Gottheit und Menschheit in Christus und in Analogie als Baumeister der Kirche durch die unio mit Christus angesehen wird. Andere Kategorien der kirchlichen Geistlehre treten demgegenüber verhältnismäßig zurück (processio ex patre filioque, z. B.). Hier muß noch weiter gearbeitet werden, und zwar durchaus in der von T. begonnenen Weise, um mehr als nur eine oberflächliche Verständigung zu erreichen. Denn daß es sich in dieser Angelegenheit um die Zentralfragen des Glaubens und der Kirche — damit aber eben auch der Wiedervereinigung der zerspaltenen Christenheit im Glauben — handelt, scheint evident zu sein.

Kurt Schmidt-Clausen

Wingren, Gustaf, Die Predigt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955. 286 Seiten. DM 15.80.

Das Buch des schwedischen Theologen ist keine pastoral-theologische Studie im engeren Sinne. Sie ist eine systematische Besinnung auf den theologischen Ort der Predigt innerhalb des Heilsgeschehens einerseits und der Kirche andererseits: „Das Wort ist da, um verkündet zu werden; sein objektiver Inhalt tritt erst dann völlig hervor, wenn es gepredigt wird. Der Mensch ist durch das Schöpferwort im Anfang geschaffen, und er ist dazu bestimmt, von eben diesem Wort zu leben, welches aus dem Mund Gottes kommt." (S. 1)

Wir haben es hier mit einer theologischen Arbeit zu tun, „in der Systematik, Exegese, Luther-Forschung und Homiletik, bisweilen auch Patristik, einander begegnen und gemeinsam dazu beitragen, ein einziges Problem zu lösen: das theologische, prinzipielle Problem des Wesens und der Eigenart der Predigt" (S. 27). Die reiche Fülle der hier berücksichtigten Gesichtspunkte macht es in der Tat schwierig, ja unmöglich, Wingrens geistvoller Arbeit in einer kurzen Besprechung gerecht zu werden. Ihre Bedeutung liegt einmal darin, daß sie von dem einzigen Gesichtspunkt der Predigt aus eine große Anzahl theologischer Probleme anvisiert, durchleuchtet und damit fast zu einer Art theologischem Kompendium wird. Inhaltlich ist entscheidend, daß die Predigt nicht verstanden wird als mehr oder weniger belangreicher „Bestandteil des Gottesdienstes", sondern als eine unmittelbare Weiterführung der biblischen Siegesbotschaft, deren Mitte der gekreuzigte und auferstandene Christus ist. Sie steht in einer lebendigen Polarität zur Bibel, so daß Predigt und Bibel einander gegenseitig in ihrer Gültigkeit bedingen. „Die Predigt ge-

hört selbst mit zum Heilsgeschehen" (S. 85). In dieses Geschehen mit seiner eschatologischen Akzentuierung wird der hörende Mensch mit hineingenommen. „Die heute im Gang befindliche Predigt ist ein organisches Glied in der Serie von Kampfhandlungen, die Gott von der Urzeit an bis zum großen Weltgericht unternimmt" (S. 142).

Es muß mit diesen Andeutungen genug sein. Weil Wingren keine vordergründigen pastoral-theologischen Anweisungen gibt, sondern die Predigt als theologisches Kernproblem durcharbeitet und erhellt, wird sein Buch so fruchtbar. Es zeigt sich auch hier wieder, daß saubere theologische Arbeit dann am meisten für die kirchliche Praxis abwirft, wenn der Systematiker aus bewußter kirchlicher Verantwortung heraus innerhalb der ihm gezogenen Grenzen bleibt. Wingren ist Luther-Schüler, ohne Konfessionalist zu sein. Sein Buch ist auch von ökumenischer Bedeutung, weil er von den Quellen reformatorischer Erkenntnis her die entscheidende Bedeutung der Predigt für die Kirche aufzeigt. Heinz Motel

Strege, Martin, Das Eschaton als gestaltende Kraft in der Theologie. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1955. 106 S. DM 4.50.

Ausgangspunkt der Arbeit, die sich zugleich als Beitrag einer ökumenischen Theologie versteht, ist die „konsequente Eschatologie" Albert Schweitzers, die mit der starken Betonung des Eschaton für das Verständnis der neutestamentlichen Botschaft bei Martin Albertz zusammengenommen wird. Die Feststellung, daß Jesu ganzes Denken und Handeln von der Erwartung des nahen Weltendes und des unmittelbar bevorstehenden Anbruchs der Gottesherrschaft beherrscht ist, wird als Frage und Herausforderung an die systematische Theologie gewertet. Das Ausbleiben der Parusie, ein geschichtlich nicht wegzuleugnendes Datum und Faktum, ist von der Theologie bisher noch nicht bewältigt, sondern hat immer wieder zu Versuchen geführt, die Parusieerwartung durch exegetische Künsteleien und dogmatische Verlegenheitsauskünfte vergeistigend umzudeuten. Die Bedeutungslosigkeit einer historischen Eschatologie als Endgemälde für unser gegenwärtiges Glaubensleben muß anerkannt werden. Die Kraft der neutestamentlichen Naherwartung sucht der Verfasser jedoch dadurch festzuhalten, daß er die eschatologische Erwartung auf den leiblichen Tod des Menschen bezieht, als Wendepunkt von Zeit und Ewigkeit, von ‚diesem' und ‚jenem' Leben (S. 31). „An die Stelle des Glaubens an das Kommen eines übernatürlichen Reiches Gottes tritt der Glaube, daß der Einzelne mit seinem Tode in das ewige Reich Gottes aufgenommen wird und hier völlige Erlösung findet" (S. 59). So wird der Tod zum Eschaton, zur gestaltenden Kraft in der Theologie. „Der Ernst des Todes ist größer als die Drohungen und Verheißungen einer fernen und gänzlich unbestimmten Parusie" (S. 98). Der Tod kann Anlaß zum Nihilismus werden, aber auch die Augen für die Todesüberwindung des ewigen Lebens öffnen. „Im Eschaton des Todes zeigt sich der Eschatos als Liebe" (ebenda). Diese Gedanken bestimmen auch die Stellungnahme zur Schweitzerschen Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Zur Mystik dieser Ehrfurcht vor dem Leben muß die Eschatologie als Glaube an ein ewiges Leben hinzukommen, wenn der Sinn des Lebens nicht verlorengehen soll (S. 57).

Fast Seite um Seite wird es deutlich, in wie hohem Maße der Verfasser sich persönlich und sachlich seinen beiden Gewährsmännern verpflichtet weiß, deren neutestamentliche Einsichten er für die systematische Betrachtung fruchtbar machen möchte. Besonders stark geht der Verfasser auf die Gedanken Schweitzers ein, so daß er den Graben der sachlichen Unterschiede hier wohl enger sieht, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Die Schrift gibt sich in weiten Partien betontermaßen als Programmschrift, daraus erklären sich manche Unausgeglichenheiten stilistischer wie inhaltlicher Art: die häufigen Wiederholungen trotz eingehender Gliederung der Arbeit, die mitunter nur andeutende, nicht ausgefeilte Art der Gedankenführung u. a. m. Auch wenn man nicht allen Fragestellungen und Lösungsversuchen zustimmt, kann die Lektüre dieser Schrift einem den Dienst leisten, wieder einmal mit Nachdruck auf die bedeutsame Rolle der Eschatologie in unserer gegenwärtigen theologischen Arbeit hinzuweisen. Von den in der Schrift angekündigten weiteren Arbeiten des Verfassers ist e i n e : „Das Reich Gottes als theologisches Problem im Lichte der Eschatologie und Mystik Albert Schweitzers" inzwischen ebenfalls erschienen. Georg Hoffmann

Mayer, F. E., The Religious Bodies of America. Concordia Publishing House, St.Louis/Missouri 1956 (2. Aufl.). 591 S. $ 8.50.

Dieses umfangreiche, jetzt in 2. Auflage vorliegende Handbuch des inzwischen verstorbenen Verfassers, Professors für Systematische Theologie am Concordia Seminary in St. Louis/Mo., über die Kirchengemeinschaften und religiösen Vereinigungen in Nordamerika, ist weit mehr als ein Nachschlagewerk. Die großen konfessionellen Richtungen werden in ihren Hauptlehren zusammenfassend dargestellt, ehe sich der Verfasser Geschichte und Eigenart der einzelnen daraus erwachsenen Sonderformen zuwendet. Freilich wird man hinsichtlich der Klassifizierungen hier und da anderer Meinung sein können (z. B. ob die Anglikanische Kirche dem reformierten Kirchentyp zugerechnet werden darf). Das gilt vornehmlich von Teil VI, wo der formale Begriff der „Unionizing Churches" kaum geeignet erscheint, um Struktur und Motiven so verschiedenartiger Kirchengebilde wie der Brüder-Unität, der Evangelischen und Reformierten Kirche, der Unabhängigen Fundamentalistischen Kirchen, der Jünger Christi, der Darbysten u. a. m. gerecht zu werden. Indes soll das Bemühen des Verfassers, im Gegensatz zu anderen Handbüchern dieser Art die Mannigfaltigkeit der amerikanischen Denominationen nach systematischen Gesichtspunkten zu gliedern und die verbindenden Zusammenhänge herauszuarbeiten, durchaus anerkannt werden.

Ein besonderes Kapitel enthält kurze Abrisse der interdenominationellen Strömungen (Modernismus, Fundamentalismus usw.), der ökumenischen Bewegung und anderer zwischenkirchlicher Zusammenschlüsse. Um der Sachlichkeit der Darstellung wie auch um der Weite und Abgewogenheit des Urteils willen wird man das mit zahlreichen Quellen und Literaturhinweisen belegte Werk über Amerika hinaus als einen hilfreichen Beitrag zur Konfessionskunde werten dürfen.

Kantonen, T. A., A Theology for Christian Stewardship. Muhlenberg Press, Philadelphia 1956. 126 Seiten. Geb. $ 2.00.

In dieser aus Vorträgen erwachsenen Studie wird eine theologische Begründung des stewardship-Gedankens unternommen, der in den amerikanischen Kirchen weithin zum Inbegriff christlicher Lebensgestaltung geworden ist. Daß es an einer solchen Grundlegung bisher noch fehlte, hatte Salstrand in seiner Geschichte der stewardship-Bewegung bereits hervorgehoben (vgl. H. 2/1957. Seite 99 f.). Daraus erklärt es sich, daß die stewardship in den amerikanischen Kirchen mehr und mehr einer alttestamentlichen Gesetzlichkeit zu unterliegen drohte oder aber als praktikable Methode zur Erhöhung der Kirchenbeiträge Verwendung fand. Der Verfasser will die stewardship wieder auf ihren eigentlichen Sinn zurückführen, indem er sie zu Christus als der Mitte des Heilsgeschehens in Beziehung setzt und an den Grundbegriffen des Glaubens nach dem Verständnis der lutherischen Reformation zu entfalten sucht. Da der stewardship-Gedanke weit über Amerika hinaus wirksam geworden ist und Nachahmung gefunden hat, kommt dieser ausgezeichneten und in jeder Hinsicht gut fundierten Arbeit besondere Bedeutung zu.

Kg.

An unsere Leser!

Wir bringen hiermit zur Kenntnis, daß in der Nachfolge von Bischof Dr. Ernst Sommer Bischof Dr. W u n d e r l i c h in den Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau eingetreten ist.

Die Schriftleitung

Berichtigung!

Der Verfasser des Buches „The Story of Stewardship in the United States of America" heißt nicht Saastrand, sondern S a l s t r a n d (Heft 2, Seite 99).

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. O. Cullmann, Basel, Hebelstr. 17 / Prof. Dr. G. Hoffmann, Kiel, Sternwartenweg 5 / Unitäts-Direktor Dr. H. Motel, Bad Boll üb. Göppingen / Rev. Dr. J. Robert Nelson, Nashville 5, Tennessee, Vanderbilt University / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, Bad Godesberg, Beethovenstraße 77 / Pastor Kurt Schmidt-Clausen, Wunstorf/Hann., Stiftsstraße 9 a

Das Thema von Minneapolis, *Befreit und geeint durch Christus allein*, bestimmt zur Stunde das ökumenische Gespräch. Die

Lutherische Rundschau

hat dieses Gespräch innerhalb und außerhalb des Weltluthertums geführt. Die letzten Hefte bringen Beiträge zum Thema von Minneapolis von führenden Männern des Luthertums und der Ökumene. Die Lutherische Rundschau wird die großen Referate der Vollversammlung von Minneapolis veröffentlichen und das Gespräch über das Thema im ökumenischen Rahmen weiterführen.

Die Lutherische Rundschau erscheint vierteljährlich in deutscher und englischer Sprache (englische Ausgabe: Lutheran World). Preis des Jahrgangs DM 8.80, einschließlich Zustellgebühr; Einzelhefte DM 2.20, einschließlich Zustellgebühr. Probehefte werden auf Wunsch kostenlos versandt durch den Verlag: Sonntagsblatt GmbH, Hamburg 13, Mittelweg 111, oder durch die Schriftleitung:

Dr. Hans Bolewski

Loccum über Wunstorf, Evangelische Akademie

Soeben erschienen

In der Reihe „Weltmission heute"

HANS-WERNER GENSICHEN

Die Kirche von Südindien

64 Seiten, 2.40 DM

Der nach vierjähriger Lehrtätigkeit aus Indien zurückgekehrte Professor gibt aus eingehender Kenntnis eine Darstellung vom Werden der Südindischen Union bis zur Gegenwart. Es ist die Union, deren Grundlagen in der letzten Zeit viel diskutiert wurden. Das Studienheft kann daher für Aussprachen und für Seminarübungen gut verwendet werden. Eine Skizze der Südindischen Kirche nach dem neuesten Stand erleichtert das Verständnis der Darstellung. Aus dem Vorwort: „Eine Kirche kann man nicht aus ihren Dokumenten oder aus der Literatur wirklich kennenlernen. Ihr Leben spielt sich gerade in seinen wichtigsten Äußerungen auf einer Ebene ab, die dem geschriebenen Wort nur unvollkommen erreichbar ist."

Im Oktober erscheint

WALTER FREYTAG

Kirchen im neuen Asien

64 Seiten, 2.40 DM

Professor Freytag gibt nach seiner halbjährigen Weltreise im Winter 1956/57 einen ersten Überblick über die geistige Lage Asiens und die Bedeutung der Kirchen innerhalb der gewaltigen Umschichtungen auf allen Gebieten.
In vier Einzelbildern: Neuguinea, Indonesien, Indien und China wird deutlich, wohin der Weg führt. Der Leser erhält aus der Feder des bedeutenden Missionswissenschaftlers und Ökumenikers ein zuverlässiges Bild der religiösen Vorgänge im Fernen Osten, das auch für die Unterrichtung der Jugend notwendig ist.

EVANG. MISSIONSVERLAG G.M.B.H. STUTTGART S